

SAP



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Vida del espíritu* 243

ARTICULOS

GUILLERMO P. BLANCO: *El estudio del alma* 249
 GUSTAVO E. PONFERRADA: *Nota sobre los "grados de abstracción"* ... 267
 P. DARÓS: *Nota sobre el concepto de "ente" en Tomás de Aquino (Dios: ¿ser o ente?)* 287

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI: *Etienne Gilson, in memoriam* 297
 ALBERTO CATURELLI: *La persona humana y la filosofía en el mundo contemporáneo (Cracovia, 23-26 agosto, 1978)* 300
 GUSTAVO E. PONFERRADA: *Congreso Internacional Jacques Maritain* 303
 M. BOZ DE ZUZEK: *Reflexiones sobre la formación científica del magisterio argentino* 307

BIBLIOGRAFIA

ZIGMUNT ZIEMBINSKI: *Practical logic* (A.M.), p. 315; HUBERT HUBIEN: *Iohannis Buridani Tractatus de Consequentibus* (A.M.), p. 316.

LIBROS RECIBIDOS 317

INDICE DEL VOLUMEN XXXIII 319

Año XXXIII

1978

(Octubre-Diciembre)

Nº 130
 INGRESADO
 M F N
 Nº 71 (CONT. 176)
 BIBLIOTECA DE CIENCIAS
 SOCIALES Y ECONOMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros
para recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

VIDA DEL ESPIRITU



IV

LA PERSONA Y DIOS

1. — La dimensión divina del hombre

El hombre es persona: por su inteligencia que lo abre al ser inmanente y trascendente y, en definitiva, al Ser infinito de Dios, como Verdad en sí, y por su voluntad, que lo ordena también a ese Ser infinito de Dios, como Bondad en sí.

Por su inteligencia el hombre está hecho para la verdad, no para esta o aquella verdad, sino para la Verdad sin límites, infinita. Por eso el intelecto siempre busca la verdad, pero nunca está contento con la verdad lograda. De lo más íntimo de la inteligencia brota siempre de nuevo el anhelo de verdad, que ninguna verdad finita puede saciar.

Esta es la razón por la que el sabio continúa sin descanso en la búsqueda de la verdad; y los resultados logrados nunca acaban de satisfacerlo. La verdad sin límites es la meta que atrae la inteligencia del hombre, que la mueve sin descanso a buscarla en todas sus participaciones limitadas, pero cuya consecución nunca consigue satisfacerla.

Del mismo modo, la voluntad busca el bien y, por eso, nunca cesa en su prosecución: está esencialmente ordenada a él como a su objeto formal especificante. Por eso, cualquier bien la atrae, pero ningún bien finito consigue saciarla.

La meta del bien infinito la atrae sin cesar y, por eso, no cesa en su búsqueda del bien; tras la posesión de cualquier bien finito, vuelve a brotar, desde lo más íntimo de su ser, su ansia de bien; y comienza de nuevo su incesante prosecución del mismo.

De ahí que el hombre nunca esté contento con el bien alcanzado: ni con el dinero o los bienes materiales, ni con los placeres, ni con la gloria o el poder, por grandes que sean. Paradojalmente tan poco el santo, que sí se ordena al Bien infinito, está plenamente contento en este mundo, en que no logra la posesión perfecta de Dios.

Por su espíritu el hombre, pues, tiene una dimensión infinita, una dimensión Divina.

2. — Espíritu finito hecho para el Infinito

El hombre es un ser finito, pero hecho para lograr su plenitud en el Ser infinito. Y por eso, mientras dure su jornada terrena y no llegue a la posesión plena de ese Bien infinito, sufre su ausencia, y no cesa —a veces por senderos sin salida— en su búsqueda azarosa e incesante de Dios.

Aquel espíritu extraordinario, genial por su inteligencia y ardiente por su amor, que fue San Agustín, después de buscar ese Bien en "las cisternas rotas" de los bienes terrenos y del pecado, exclamaba, en su reencuentro con Dios, siquiera en la imperfección de la vida terrena: "Nos hiciste, Señor, para Ti, y cómo está inquieto nuestro corazón hasta descansar en Ti" (Conf., final del Libro Primero).

La persona humana, limitada como es, sin embargo está herida de Dios, está llagada por el Bien infinito. Aquel enamorado de Dios que fue San Juan de la Cruz, lo expresa bellamente:

“¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
Habiéndome herido;
Salí tras Ti, clamando y eras ido”

(Cant. Esp., 1ª Est.)

“¿Ay, quién podrá sanarme!
Por qué, pues me has llagado
Aqueste corazón, no le sanaste
Y, pues me le has robado,
¿Por qué así le dejaste
Y no tomas el robo que robaste?”

(Ibid. Est. 6 y 9)

Esta llaga de Dios es la ausencia de Dios, no plenamente alcanzado, para quien el hombre está esencialmente hecho. Y por más que quiera curar esa llaga con todos los bienes terrenos, no hace más que exacerbar-

la. De ella de continuo brota el ansia del Bien infinito ausente o no plenamente alcanzado.

3. — Mutilación de la trascendencia divina del hombre en la filosofía existencial contemporánea

Los filósofos actuales de la existencia han mutilado doblemente la apertura esencial del hombre a la trascendencia del Ser divino.

En primer lugar, se han quedado en la trascendencia inmediata del ser finito, desarticulado de la Meta del Ser infinito, que es el Fin al que el hombre está ordenado por su propia naturaleza, y cuya posesión es la única que puede conferir a la persona humana su plenitud y su consiguiente felicidad, y la única que puede otorgar sentido a su existencia, y fundamento metafísico a la trascendencia del ser finito. De ahí el sentido pesimista impreso a esta trascendencia puramente finita, que no es el Fin o Bien infinito supremo del hombre ni, consiguientemente, puede saciarlo; y que lo conduce a la angustia (Heidegger), a la náusea (Sartre) o al fracaso (Jaspers) y, en definitiva a la desesperación de un ser humano abandonado a su contingencia y finitud, sin sentido y absurdo.

En segundo lugar, estos filósofos han desnaturalizado la misma trascendencia finita inmediata, no sólo por privarla de su fundamento que es la Trascendencia divina, sino también porque han reducido el ser de esta trascendencia a un mero aparecer en la inmanencia del "Dasein".

La observación fenomenológica reducida al puro ámbito inmanente de la conciencia, les ha impedido ver todo el alcance auténticamente ontológico del ser trascendente y, por eso mismo también, la conexión necesaria de este ser finito con el ser infinito, suprema instancia y fundamento metafísico de esta misma trascendencia finita, y en la que se apoya y por la cual logra su esencial y definitivo sentido la espiritualidad finita de la persona humana.

4. — El mundo, intermediario del diálogo de la persona humana con la persona divina

La persona humana se encuentra frente a los vestigios de ese Bien infinito, los bienes creados —materiales y espirituales— que sólo son por participación de aquel Bien y, por eso, lo reflejan y remiten esencialmente a El. De aquí que, cuando el hombre no se pierde o se deja estar en el laberinto sin salida de tales bienes finitos, sino que los contempla como son, vestigios del Bien infinito de Dios, entonces los escucha y habla con ellos, como con los mensajeros de Dios.

El mundo es el transmisor del mensaje o palabra de Dios al hombre. La persona humana es el yo en comunicación con El a través del tú —del mundo— que nos habla de El.

En definitiva, la persona humana no es algo sino alguien, que es y sabe que es, dueño de sí por la conciencia y la libertad, y esencialmente ordenado a Alguien, consciente y libre—más allá del mundo circundante, por el cual se le comunica—, la persona infinita, que la espera para un encuentro y diálogo y para la donación de sí.

Por eso, cuando a través de sus mensajeros —las verdades y los bienes finitos del mundo—, la llaga por ese Bien infinito se exacerba, el hombre sólo ansía llegar a ese Bien infinito en sí mismo, y exclama:

*“Acaba de entregarte ya de vero
De hoy no quieras enviarme ya mensajero,
Que no sabe decirme lo que quiero”*

(S. Juan de la Cruz, Cant.
Esp., Est. 6)

La misma unión terrena con Dios, mediante la inteligencia y el amor, y aún mediante la fe y la caridad sobrenatural y el don de sabiduría de los místicos, no hacen sino acrecentar el ansia del encuentro con Dios cara a cara. “Rompe la tela”, dice el alma enamorada de Dios, cambia tu presencia oscura a través de las ideas, los signos y las cosas, a través de tus mensajeros, con tu entrega clara e inmediata.

5. — El camino hacia Dios engendra el mundo de la cultura

La vida terrena es un peregrinar de la persona en destierro, lejos de su Bien para el que está esencialmente hecha, en busca de la Patria, de la Presencia y de la Entrega de Dios al alma por la visión y el amor.

Mientras transcurre este duro peregrinar del homo-viator en busca de esa Meta definitiva divina, con su inteligencia y voluntad libre, el hombre va transformando las cosas y su propia actividad, va creando su mundo propio y exclusivo de su ser personal: la cultura o humanismo (ver SAPIENTIA, editorial del nº anterior), como preparación y acercamiento incesante a la consecución de su Bien supremo divino. En búsqueda de Dios, va dejando tras sí las huellas de su espíritu: en las obras de la técnica, del arte, de la moral, de la ciencia y de la filosofía; y, en la actual Providencia cristiana, en estas mismas obras elevadas por la fe y la vida sobrenatural.

6. — El camino hacia Dios engendra el mundo de la moral, del derecho y de la sociedad

A la luz de este Fin divino se logra establecer también el orden moral o de perfeccionamiento humano —y el cristiano, desde el Fin sobrenatural—, desde el interior de la propia persona, que de-vela el camino de tal perfeccionamiento en la búsqueda de Dios, su Bien definitivo, y lo acata con su libertad para realizarlo.

Y desde este orden moral, establecido en el interior del espíritu por la inteligencia y la libertad desde el Fin o Bien trascendente de Dios, el hombre descubre con su inteligencia y acepta con su libertad el orden jurídico natural y, fundado en éste, el orden jurídico positivo, y la sociedad familiar y política; logra establecer, desde su interioridad espiritual, el orden humano individual, familiar y social; en una palabra, logra fundamentar el orden y el perfeccionamiento de su propio ser personal y social en la tierra —del homo-viator— como un camino y un ordenamiento de su vida en busca y en dirección a la posesión plena e inmediata del Bien infinito de Dios, su último Fin.

7. — La búsqueda de Dios, determinante de toda la actividad humana

Todo cuanto el hombre piensa y hace en este mundo es una búsqueda —consciente o inconsciente— del Bien infinito de Dios. Si, por absurdo, Dios no existiese, el hombre quedaría paralizado en toda su actividad: faltaría la Meta del Bien infinito que lo mueve en busca del bien —los placeres, los objetos terrenos, la gloria y el poder, y también el bien moral y la santidad— porque ningún objeto sería bien capaz de mover al hombre, sin el Bien infinito del que participa y por el Cual es tal.

Por eso, todo cuanto el hombre elabora en su pensamiento y ejecuta, a sabiendas o sin saberlo, consciente o inconscientemente, es una búsqueda de Dios, es una afirmación de su esencial ordenamiento a El. Y por eso también la cultura en todas sus manifestaciones es un testimonio de este camino ascensional del hombre a Dios.

8. — La posesión de Dios, Fin del hombre y término de su peregrinar

Cuando el alma humana, que se ha ordenado a Dios en la vida presente, se encuentre con El, en el término de su peregrinar, más allá de la muerte, la llaga quedará curada, se logrará el equilibrio de esa persona finita hecha para el Bien infinito, cesará su azarosa búsqueda, y todos los bienes terrenos y los bienes elaborados por el propio hombre en

las cosas y en su propio ser por la cultura, quedarán atrás. Los medios cederán el lugar al Fin, los mensajeros al Mitente, lo finito a lo Infinito, la búsqueda a la posesión.

Con la posesión perfecta y sin término del Bien infinito se habrá logrado la plenitud humana —y divina, en la actual providencia sobrenatural cristiana— de la persona —y del hijo de Dios, engendrado por Cristo— y con ella la quietud, la paz y la felicidad para siempre.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI.

EL ESTUDIO DEL ALMA

I

Llamamos hoy Antropología Filosófica a un saber filosófico que se propone como tarea principal —no única— responder a la pregunta ¿qué es el hombre? Hablando con rigurosa precisión tomista, este saber acerca del hombre es parte de la Filosofía de la Naturaleza. Como estudio del ente natural, *ens mobile*, la Filosofía de la Naturaleza culmina con la consideración del ser natural viviente cuya forma más alta es el hombre. Ello está impuesto por la estructura misma del hombre y por el típico *modus definiendi* (modo de elaborar los conceptos primordiales mediante los cuales definimos el objeto o sujeto de un saber) que caracteriza el saber natural ¹.

Esta afirmación puede ser hoy mal entendida por dos razones. Por una parte podría pensarse que la afirmación del hombre como ser natural comporta una reducción naturalista: concebir y explicar al hombre mediante cualquiera de los modelos epistémicos que nos ofrecen las ciencias de la naturaleza y que, en último término, conducen a una visión naturalista del hombre. Tal confusión tiene su raíz en un concepto de naturaleza que circunscribe su contenido en oposición al concepto de espíritu o de cultura. Nada más ajeno al pensamiento de Santo Tomás que tal reducción ².

Por otra parte podría entenderse la afirmación del carácter filosófico de la Antropología como atribuyendo a este saber una neta estructura metafísica. Así se lo ha entendido en ciertos ambientes escolásticos y no escolásticos, y se habla de una "Metafísica del hombre" o de "Antropología Metafísica". Esta segunda confusión tiene su origen en la pérdida

¹ Con esta expresión se designa el modo peculiar como la inteligencia, en un proceso de abstracción considerativa, elabora las definiciones básicas de un campo o género epistémico, en nuestro caso, del género del saber natural. Como en este ámbito las definiciones incluyen la materia, que es constitutiva de los objetos naturales, este género difiere fundamentalmente del de los objetos matemáticos y de los metafísicos.

² No difiere sólo de filosofías naturalistas sino también de otros enfoques como el de la *Naturphilosophie* de Schelling.

del sentido estricto y de precisión en el uso del término "Metafísica"—caracterizado tomísticamente por su especial *modus definiendi*— y haberse convertido en un término ambiguo que designaría cualquier tipo de reflexión, sobre cualquier tipo de objeto que trasciende a un saber científico.

Antropología Filosófica (no el término "antropología", como sustantivo y "antropológico", como adjetivo, que han sido usados ya en el siglo XVII), es un término ya usado por escolásticos del siglo XIX³. A fines de ese mismo siglo el Cardenal Mercier, en 1897, en *Los orígenes de la Psicología Contemporánea*, Mercier, que conocía a fondo los orígenes cartesianos y wolffianos de la Psicología del siglo XIX, nos propone este nuevo uso que nos sirve para deslindar dos formas de filosofía que difieren radicalmente en el objeto a tratar⁴.

En el medio cultural alemán o hispano-americano, por obra de Scheler y de su inmediata divulgación en el mundo de habla española, gracias a la labor editorial de la Revista de Occidente, y de Francisco Romero, entre nosotros, a partir de 1930, más a menos, se impone el uso de la expresión Antropología Filosófica, expresión que más tardíamente ingresa en otros países.

De las cuatro formas de Antropología que hoy se cultivan: la Física o Natural, la Cultural, la Teológica y la Filosófica, esta última cubre para nosotros el contenido de la parte última de la Física Aristotélica que estudia el ser natural viviente en su totalidad, y substituye, por consiguiente, a la antigua Psicología Racional, de origen wolffiano, concebida como *Metaphysica Specialis*, cuya divulgación y permanencia constituye un signo más del impacto del racionalismo en la escolástica moderna.

Hecha esta aclaración nos preguntamos por la Antropología Filosófica de Santo Tomás, que, como la de Aristóteles, sobre la cual se apoya, no puede ser descalificada por el hecho de ser Antropología Filosófica en tercera persona y no angustiosa pregunta en primera persona, como en San Agustín, por ejemplo (*¿Quid sum ego, et quae est natura mea?*)⁵.

Pensamos que lo que define a una virtud intelectual o exis dianoética es su ordenación a la verdad de su objeto, de la realidad que estudia, y no el modo subjetivo de vivenciar la pregunta, modo que puede estar condicionado por factores histórico-culturales (p.e. en época de crisis, por el estado caótico del pensamiento) o por factores de personalidad.

³ Véase J. P. DALLAIRE, S.J., "L'objet de la psychologie" en *Revue de l'Université d'Ottawa*, pág. 82-106, vol. 21 n° 2, Ottawa, 1951.

⁴ MERCIER, D. J., *Les origines de la psychologie contemporaine*, pág. 285, Louvain, Paris, 1908.

⁵ BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* pág. 31, F.C.E., México, 1950.

Y nos preguntamos por la Antropología Filosófica de Santo Tomás, como lección para el pensamiento actual, como magisterio vivo al que pedimos una luz frente a los problemas que se plantean hoy en torno al tema del hombre.

La base —no digo la construcción acabada y realizada— de la Antropología de Santo Tomás de Aquino, está dada por un conjunto de tesis formalmente aristotélicas, cuya fuente principal es la obra *Acerca del Alma*; estas tesis podrían enunciarse así:

1. — Toda substancia corpórea, viviente o no, está compuesta hilemórficamente, es decir por un principio formal que actualiza, en un sentido dado, la potencialidad real de la materia.

2. — En los vivientes, el alma realiza este papel de forma como fundamento primero intrínseco y constitutivo del ser vivo (*actus primus*).

3. — En el estudio del viviente debemos distinguir a la substancia del viviente (*ousía*), sus potencias o dinamismos operativos (*dínamis*), sus actos (*enérgeia*) y los objetos de sus actos (*antikeímena*); en el orden del proceso de conocimiento epistémico partimos del análisis de los objetos para llegar, en último lugar, a la substancia.

4. — En los grados del ser viviente, la vegetatividad ocupa el lugar básico, fundamento sobre el cual se dan los demás, cuando se dan.

5. — La sensación como actividad del animal (irracional o racional) es un proceso esencialmente orgánico, que supone corporeidad viva (y no, agregaríamos, cartesianamente, un mero concienciar intelectualmente un movimiento que se realiza en el cuerpo, de lo cual inferimos un conocimiento del mundo).

6. — Nuestra inteligencia, como *intellectus possibilis* —*nous dínámei*— es radical indeterminación y carencia de contenidos inteligibles, y depende, en cuanto a sus objetos, de la fantasía (*intelligere phantasticum*). Esta inteligencia es espiritual. La actualización o iluminación de los contenidos de la fantasía es función de un dinamismo activo, más perfecto (*nobilior*), productor (*nous poietikós*). (A este nivel posiblemente cabe hablar de inmortalidad)⁶.

Dos observaciones sobre el *De Anima*:

1. — Este libro forma parte del *corpus aristotelicum* de escritos Físicos. Es decir, que ni Aristóteles, ni Santo Tomás, ni sus grandes discípulos pensaron nunca que el *De Anima* era un tratado total como

⁶ No nos ocuparemos aquí de en qué sentido Aristóteles habla de inmortalidad, cuestión exegética no resuelta. Para Santo Tomás la afirmación de la inmortalidad personal constituye el punto límite al cual puede llegar la razón, y está ligado a la tesis del alma humana como realidad individual subsistente, de la que nos ocuparemos más adelante.

es, por ejemplo, la Metafísica, sino que formaba parte de la totalidad del saber natural. Hay sin embargo una curiosa diferencia con Santo Tomás, que ha sido puesta de manifiesto en un célebre artículo del P Festugière⁷: Aristóteles coloca el *De Anima*, en el centro, precedido de los tratados sobre el organismo y la locomoción y seguido de los *Parva Naturalia*, es decir: estudio del organismo —del alma— de las propiedades. Santo Tomás coloca el *De Anima* en primer lugar: estudio del alma —del cuerpo— de las propiedades. La razón de este cambio por parte de Santo Tomás parecería ser de tipo didáctico⁸, pero quizás también se apoye en la consideración del alma como *telos*, fin, en razón de lo cual el cuerpo tiene su taleidad, según luego veremos. Juan de Santo Tomás nos recuerda en el Proemio de la 4ª parte de la Filosofía Natural que "*libri isti de Anima non sunt integer tractatus sed pars quaedam tractatus de corpore animato*" (T. 3 p. 4 a 34 - 36)⁹. Pero podríamos preguntarnos también si el estudio del *De Anima*, con omisión de los otros tratados *naturales* de Aristóteles, no ha sido uno de los factores históricos que han conducido al nacimiento de la *Psychologia Rationalis*.

2. — Sabemos hoy que el *De Anima* constituye la culminación de un proceso evolutivo del pensamiento aristotélico, cuyo momento inicial, de corte netamente platónico (a la edad de 30 años, más o menos en el 354 a. C. en Atenas) estaría representado por el *Protréptico* y el terminal (a los 54 años, hacia el 330 a. C.) por el *De Anima*, dándose un momento intermedio (desde los 36 años en Asos hasta los 49 años en Atenas) caracterizado en la Antropología de Aristóteles por la tesis de un alma que instrumentaliza el cuerpo, la negación de toda inmortalidad y la elaboración de una Ética (la Nicomachea) en la que Dios no aparece como fundamento o Fin último del hombre. Estas ideas han sido sostenidas hoy por Nuyens¹⁰ avanzando sobre los presupuestos de Jaeger¹¹ y corrigiendo ciertos puntos de éste.

Santo Tomás, por supuesto, ignoraba tal evolución del pensamiento aristotélico, y no por falta de sentido crítico: recordemos su fina percepción de la inautenticidad agustiniana del *De Spiritu et Anima*, y que hablando del *De causa motus animalium* diga: "*tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis*"¹². Santo Tomás se esfuerza, con todo,

⁷ FESTUGIERE, O. P., "La Place du *De Anima* dans le système aristotélicien d'après Saint Thomas d'Aquin", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, pág. 24-50, Vrin, Paris, 1932.

⁸ Se apoya en el conocido principio metodológico de Santo Tomás de la primacía, en el tratamiento epistémico de los *communia* sobre los *propria*.

⁹ IOANNIS A. SANCTO THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, t. 3º, pars. IV, Proem, pág. 4 a 34-36, ed. Reiser, Marietti, Taurini, 1937.

¹⁰ NUYENS, F., *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.

¹¹ JAEGER, W., *Aristóteles*, F.C.E., México, 1946.

¹² Q. *De spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 9.

en explicar fórmulas francamente dualistas de su maestro. Pero lo cierto es que lo asistía una poderosa razón: que Aristóteles en el *De Anima*, L. II Cap. IV¹³, había expresado la triple causalidad del alma: como forma, motor y fin, y a su luz interpretaba los textos oscuros del Filósofo, como él lo llama. La verdad es que la afirmación aristotélica del Libro II Cap. IV nos debe hacer críticamente más prudentes frente a la tesis de Nuyens, porque quizá en la evolución del pensamiento aristotélico hay sí el hallazgo del alma como forma pero no en absoluta oposición al alma motor, como franca substitución de una por otra, sino incorporando el aspecto de verdad que esta teoría revela, como trataremos de explicar a propósito de Santo Tomás¹⁴.

II

La investigación sobre el alma supone como punto de partida la realidad del viviente, de la vida. Tal punto de partida está dado en la experiencia inmediata del propio vivir y en la experiencia, no menos inmediata, de la vida ajena¹⁵. Sobre esta experiencia Santo Tomás elabora un concepto filosófico de vida como el de "substancia a la que por naturaleza le compete moverse a sí misma o actuarse a sí misma de cualquier manera"¹⁶.

¹³ ARISTOTELES, *De Anima*, L. II, Cap. IV, 415b8-415b23.

¹⁴ Nuestra intención es exponer aquí el pensamiento de Santo Tomás al respecto; ver cómo, admitida el alma como forma substancial, Santo Tomás entiende y explica los dos ulteriores modos de causalidad, el eficiente o motor y el final.

¹⁵ Este tema tan importante de la "experiencia" y en especial de la "experiencia de la vida ajena" ha sido tratado por S. Ramírez, O. P., recurriendo a un texto de Santo Tomás donde el Angélico habla del *sensibile per accidens* (II *De Anima*, nos. 395-6). Véase J. RAMÍREZ, *De Beatitudine*, T. 1, pág. 216-221, 1ª ed. Salmanticae, 1942. Sobre el valor de esta experiencia de la vida propia, véase también CH. DE KONINCK, en *Introduction à l'étude de l'âme*, pág. XIII-XVIII, del *Précis de Psychologie thomiste* de St. CANTIN, éd. Laval, Québec, Canada, 1948. Creo que la explicación que X. Zubiri da de la inteligencia sentiente —en: *La dimensión histórica del ser humano*, pág. 45-7, *Realitas*, Seminario Xavier Zubiri I, 1972-3, sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1974— no está lejos de la explicación tomista del *sensibile per accidens*. Creo también válida la distinción que hace Zubiri entre *potentia* y *facultas* y pienso que si hubiera analizado el lenguaje de Santo Tomás no habría sido tan categórico acerca de una global comprensión de los dos términos.

Santo Tomás nunca deja de advertir que la vida en la planta es cosa oscura, y por ello, conforme a su método —*a facillioribus, a clarioribus*— nunca empieza por ella. En un célebre texto en que comenta el Pseudo-Dyonisio nos dice que la planta tiene vida "*secundum ultimam resonantiam*", como si el vivir de la planta fuera el eco último de la vida, que viene de Dios (S. THOMAE AQUINATIS, *In librum beati Dyonisii De divinis nominibus expositio*, C. VI, lect. 1. N° 681, Marietti, Romae, 1950).

¹⁶ Esta elaboración ha sido ex profeso hecha por Santo Tomás en la *Suma Teológica* como prerequisite al problema de la vida de Dios. Véase I, 18, 1-4 y lugares paralelos. Véase también el Comentario al *De Anima*, Nos. 209 y 219. Esta explicación filosófica en Santo Tomás diferencia cuidadosamente los seres naturales vivientes de los entes artificiales y de los naturales. Es importante consignar que esta noción tomista de la vida ha sido asumida como uno de sus enunciados mayores, figurando como tesis n° 13 de las célebres 24 tesis tomistas.

Se sabe que sobre la base de una primera noción de vida restringida a la vegetatividad, y supuesta una serie de divisiones esenciales, Aristóteles enuncia su primera definición de alma como "actualidad primera de un cuerpo natural organizado"¹⁷. Con la noción de *actus primus* o forma substancial, Aristóteles ha establecido en términos universales el carácter de toda alma, de todo principio de vida. Esta afirmación implica no sólo que toda clase de alma ejerce causalidad formal, que sea forma de una materia a la que actualiza como cuerpo natural organizado, en su realidad ontológica primera, sino también que esta definición *vale para toda alma*, incluso la intelectiva, lo cual constituye el primer apoyo exegético para Santo Tomás en su discusión con los averroístas¹⁸.

Interesa notar, a) que el problema de la unión cuerpo-alma en todo viviente, no merece en Aristóteles un planteo especial sino que se sigue a modo de corolario, de la noción de alma como forma¹⁹; b) que Aristóteles tiene conciencia del carácter general y provisorio de su primera definición²⁰.

La afirmación de que la segunda definición del alma demuestra a la primera es para Santo Tomás una demostración "per effectum" y "ex posteriori"²¹: lo que es principio de vida en todos sus modos, es actualidad y forma de los cuerpos vivientes. La característica de esta segunda definición es que parte de un concepto más amplio de vida, no circunscripto a la vegetatividad sino sobre la base de los clásicos cuatro modos de vida²². El alma será entonces principio radical o primero de vida según los modos predichos²³. Lo importante radica aquí para Santo Tomás en el señalamiento de que el alma, que es acto primero de un cuerpo, es también "por lo que entendemos"²⁴, es decir que el principio radical intelectivo es forma del cuerpo²⁵.

Después de haber justificado la causalidad formal del alma, de haber establecido los géneros de potencias y su orden en los sectores vivientes, en el capítulo IV del libro II, que trata de la vegetatividad, Aristóteles introduce una consideración sobre la triple causalidad del alma, cuya importancia ya hemos mencionado²⁶. Allí nos dice que el alma no es solamente forma sino también fin —telos— y motor. Vamos ahora a considerar el papel especial que desempeña el alma humana en su

¹⁷ No es intención nuestra aquí comentar las definiciones del alma y los problemas que plantean en la escolástica posterior.

¹⁸ S. THOMAE AQUINATIS, *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1, n° 3-4, ed. crítica a L. Keeler, S. J., Romae, 1946.

¹⁹ Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 1, n° 234.

²⁰ Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 2, n° 243-244.

²¹ Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 3, n° 253.

²² Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 3, nos. 254-255.

²³ Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 3, n° 256.

²⁴ *De unitate intellectus contra averroistas*, n° 10-11, ed. cit.

²⁵ S. T. I, 76, 1c (primer argumento).

causalidad de forma, dejamos para más adelante algunas consideraciones sobre los restantes aspectos causales.

Conforme al pensamiento griego, Santo Tomás ve en el hombre el microcosmos, el *minor mundus*²⁷ que contiene y recapitula en sí la totalidad de lo real, todos los grados del ser real. Esta pluralidad de grados se da en el ser humano, en esta realidad concreta, substancia singular individual, en este subsistente que es el hombre, *hic homo*. Los grados del ser, en el hombre, no rompen su unidad, no se superponen simplemente como capas, estratos, sino que se interpenetran. Este pensamiento de la pluralidad jerarquizada del hombre ha sido ganado para la filosofía contemporánea y para la actual psicología de la personalidad, en especial gracias a la obra de Nicolai Hartmann y los filósofos y psicólogos que de él dependen. Esto supone un gran avance frente al dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*, de espíritu y materia. Pero queda sin resolver el problema de la unidad de este ser, a no ser que se quiera convertir esta totalidad concreta en una realidad límite más allá de la cual no se puede ir. Pero el filósofo piensa con pleno derecho que el *factum* de la unidad substancial del hombre es al mismo tiempo un problema y que entonces tiene sentido la pregunta por el factor de totalidad o aquello que en términos aristotélicos se enunciaría como *illud quo aliquid est unum*, la *ratio unitatis*²⁸.

Esta pluralidad de aspectos en la unidad del hombre se expresa en su definición, al decir que el hombre es animal racional. Santo Tomás acepta esta expresión de origen griego, básicamente aristotélica. Pero esta definición, como toda definición, enuncia conceptos lógicos, intenciones lógicas²⁹ o razones inteligibles³⁰, mediante las cuales el discurso racional piensa la realidad. Y al pensar el mundo animal establecemos la comunidad de género y la diferencia específica. Como dice Santo Tomás en lenguaje muy concreto "aquello en lo cual convienen y en lo cual difieren el hombre y el asno"³¹. La diferencia específica *juega*, en el orden lógico, el papel de forma pues determina al género a tal o cual especie; el género, al ser determinable, *juega* en el orden lógico el papel de materia. La definición no expresa *de por sí* los componentes físicos o naturales, materia y forma, pero implícitamente los supone. En el caso de la definición del hombre, y es hoy muy importante notarlo, la comunidad del género permite cómodamente al filósofo tomista asumir todo lo que en el hombre es estructura corpórea vegeto-sensitiva, y lo

²⁶ ARISTOTELES, *De Anima*, 415b8-415b23. Véase el Comentario de Santo Tomás al *De Anima*, nos. 318-323; también ROQUIER, *Aristote. Traité de l'âme*, t. 2, pág. 232 y 233, Leroux éd., París, 1900; y P. SEWER, *Aristotelis Tractatus de Anima*, pág. 287-288, Desclée, Roma, 1965.

²⁷ S. T. 1, 91, 1c.

²⁸ Q. *De spiritualibus creaturis*, art. 3, c.

²⁹ S. T. 1, 73, 6 ad 4.

³⁰ Q. *de spiritualibus creaturis*, art. 3, c.

³¹ S. T. 1, 90, 1 ad 3.

que ello implica: situación espacio-temporal, real biologicidad del hombre, etc.

Por otra parte, su diferencia específica establece su comunidad con el mundo de los espíritus. Pero quede clara una cosa: la definición responde a la pregunta *¿Quid?* ¿Qué es el hombre? No responde, como hemos dicho, ni primariamente a la pregunta por sus principios constitutivos, ni a la pregunta por el sujeto (*Quis?*, quién), hipóstasis o persona, ni a la pregunta por la individualidad concreta y existencial de cada uno, Juan, Pedro, etc, que se realiza históricamente por sus actos y cae dentro del gran principio: *Omne individuum ineffabile*: toda individualidad es inexpressable.

La justificación de la diferencia específica en el hombre la hace Santo Tomás a partir del análisis de la inteligencia. Santo Tomás siguiendo a su maestro Aristóteles usa lo que se ha llamado despectivamente un método "cosmológico"³² por parte de los sostenedores del método "reflexivo". Es decir, Santo Tomás no se instala derechamente en el hombre ni menos en su capacidad reflexiva (que, entendámonos, no niega; ni infravalora, porque la valora y mucho, pero no es su punto de partida en la Antropología) sino que laboriosamente va estudiando la vida vegetal, lo que diferencia al animal del vegetal, con un maravilloso análisis del sentir; lo que diferencia al hombre del irracional, con un minucioso análisis de la inteligencia en su función de conocimiento directo de las esencias inteligibles de lo corpóreo, su objeto propio y de la reflexión sobre sí mismo; y así llega al alma intelectual —al *intellectuale principium*— como raíz y fundamento ontológico del hombre, constitutivo de su ser y de sus capas de realidad, y al mismo tiempo principio de esa transcendencia sobre la corporeidad, que llamamos espíritu. A partir del análisis de la inteligencia se llega a la racionalidad como diferencia específica y al alma espiritual como constitutivo formal, raíz y fuente de toda la realidad orgánica del hombre —*anima ut anima*— y principio trascendente —*anima ut spiritus*—.

De aquí que Santo Tomás no tenga reparos en hablar de un *homo interior* siguiendo a San Pablo, para designar la parte más alta de todo el hombre y a su luz interpreta un texto platonizante de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: "*Et hoc modo aliquando quod est principale in homine dicitur homo: a liquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior*"³³.

Santo Tomás ha defendido no sólo la unidad del hombre sino su diferencia específica, y en ambos casos contra Averroes, cuándo éste ha

³² STEPHANE STRASSER, "La Psychologie néothomiste", en *Revue Philosophique de Louvain*, pág. 702, t. 49 nov. 1951, Louvain. La afirmación de la presencia en el hombre de los grados de vida inferiores a la vida intelectual no significa que estos grados de vida se dan del mismo modo que en la planta o en el animal, sino al revés, que por provenir de una forma espiritual, se dan como vegetatividad humana y sensibilidad humana, pero se dan.

³³ S. T. I, 75, 5 ad 1.

querido definir al hombre por el intelecto pasivo o *ratio particularis*, la forma más alta de la sensibilidad interna —lo cual equivale a una forma de naturalismo—³⁴ lo que nos hace recordar la posición de algunos psicólogos que ven la diferencia con el animal, concretamente con los antropoides, en la característica ciertamente humana, de una imaginación capaz de imágenes libres y consiguientemente anticipación del futuro.

Recapitulemos:

El hombre es animal racional. El análisis de sus actos intelectuales justifica esta diferencia específica. Si vamos, como iremos luego, a buscar un fundamento ontológico de esta inteligencia, llegamos a un alma substancial espiritual que es forma constitutiva del hombre y raíz de todos sus grados de realidad.

Si el análisis del acto intelectual conduce a Santo Tomás a reconocer en él el carácter de acto propio y específico del hombre, y por ende, nos lleva al conocimiento de la diferencia específica en el orden de la definición lógica; la investigación sobre este mismo acto en plano ontológico funda la afirmación de la subsistencia espiritual del principio radical de estos actos, del *intellectuale principium*. Dicha investigación no se apoya en el carácter psíquico de los actos (que pueden ser orgánicos) sino en la estructura del objeto inteligible, que muestra cuál debe ser la naturaleza del acto intelectual y de la potencia a dicho objeto ordenados, y consiguientemente la esencia del principio radical; lo cual si implica afirmar por una parte una dependencia genética (*abstrahit a phantasmate*) y funcional (*intelligit in phantasmatis*) con relación a la sensibilidad, por otra arguye una intrínseca trascendencia sobre toda organicidad, exclusión de órgano propio, que se expresa mediante el término de *independencia*, de espiritualidad en sentido estricto.

Tanto Averroes como Santo Tomás han subrayado el valor y dignidad del principio intelectual que se da en el hombre. La diferencia profunda entre ambos radica en que para Averroes este principio intelectual no puede con propiedad llamarse *alma*, no puede ser dicho forma y acto de un cuerpo; para Santo Tomás sí, el principio intelectual es alma, forma en materia. La disputa exegética es ardua e inconclusa, hasta nuestros días, sobre la base de los textos de Aristóteles que poseemos. Dejamos este problema; queremos seguir a Santo Tomás en el orden de su pensamiento sistemático.

La universalidad del objeto del acto intelectual conduce a una primera afirmación: el principio intelectivo que llamamos alma es

³⁴ *Summa contra Gentiles*, L. II, cap. 60, Marietti, Romae, 1961.

realidad incorpórea y subsistente ³⁵, *hoc aliquid* ³⁶. Es lo que clásicamente se conoce como substancialidad y espiritualidad del alma; substancialidad a título diverso de todo otro principio formal que actualice una materia y que por ello es reductivamente substancial; substancialidad que no es indebida cosificación (como piensa Scheler), sino en el estricto sentido de subsistente, *realidad en sí*, portadora de potencias, hábitos y actos espirituales. La substancialidad del alma como espíritu significa que el acto existencial (*esse*) le compete como propio y hace de él participe al cuerpo, dándose así la unidad de un ser (*hic homo*) que es uno y subsiste en virtud del *esse* que le viene de un alma espiritual. Y esta *independencia* del alma con respecto al cuerpo no significa que estamos frente a una realidad flotante, separada del cuerpo, sino que es el cuerpo el que depende del alma, del *esse* que corresponde al espíritu. Y esto porque el análisis del hombre nos ha revelado un acto, un *agere*, que en su estructura más profunda es independiente de la organicidad corpórea. Es fácil caer en la tentación de pensar que tal tipo de realidad espiritual y subsistente es el todo del hombre ³⁷.

Que el alma no es el hombre lo discute expresamente Santo Tomás en los dos sentidos posibles: a) "*el principio formal es la especie, la materia es parte del individuo y no de la especie*". Esto es falso porque la definición de los entes naturales, definición que expresa la especie, incluye forma y materia común: carnes y huesos. b) "*Esta alma es este hombre*". es también falso, porque este hombre *también siente* y el sentir no es operación del alma como el entender, sino del compuesto orgánico. Porque Platón hace del sentir un acto espiritual, es que puede definir al hombre como "*alma que usa de un cuerpo*" ³⁸.

Si el alma es forma de un cuerpo, constituye un todo que es corporal, Santo Tomás admite las consecuencias de la explicación hilemórfica: siendo *forma in materia*, las almas humanas son multiplicables por la multiplicación de los cuerpos; la individuación radical o multiplicabilidad de almas humanas en la misma especie está vinculada a la diversidad o división de la materia —*materia signata*— que están

³⁵ Toda filosofía que admita actos espirituales en la persona humana va a tener que plantearse el problema de la naturaleza última del portador ontológico de esos actos y de su posición en el hombre. Se sabe que a partir de la crítica de Kant a Wolff se convierte en una constante dogmática del pensamiento moderno y contemporáneo el rechazo de la validez del concepto de substancia y su substitución por el concepto de sujeto trascendental, que reviste variadas formas.

³⁶ Véase *Q. disputata De Anima*, art. 1. "*Et primo queritur utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid*". En *Questiones Disputatae*, vol. 2, Marietti, Romae, 1949.

³⁷ El alma es el hombre, dice Platón, *anima utens corpore*. Es sintomático que un filósofo actual como Gaston Berger, en el capítulo final de su *Caractères et Personnalité* (P.U.F., Paris, 1954), se pregunte por el yo y sus pertenencias —en el sentido de Husserl— y concluya diciendo que el hombre propiamente hablando no tiene alma sino que es alma, y ésta es sujeto trascendental (pág. 104-5).

³⁸ S. T. I, 75, 4c.



destinadas a informar. Y aquí también tenemos una radical diferencia con Averroes: la individuación del alma, de la inteligencia y del acto de entender no afecta a la universalidad del objeto.

Pero el nudo básico de la cuestión radica en esto: un principio intelectual subsistente ¿puede ser forma de un cuerpo? ¿No son conceptos contradictorios? Santo Tomás ha enunciado esta dificultad con absoluta claridad en las primeras líneas del cuerpo del artículo 2º de la cuestión *De spiritualibus creaturis*: "Se ha de decir que la dificultad de este asunto reside en que la substancia espiritual es cierta realidad subsistente de por sí. Pero a la forma le es debido existir en otro, es decir, en la materia de la cual es acto y perfección". En la *Summa contra Gentiles* ³⁹ Santo Tomás ha considerado todos los modos de posibilidad de unión de una substancia espiritual con el cuerpo y enunciado las dificultades fundamentales del problema. Y después de una larga discusión de diez capítulos, en especial sobre las tentativas de explicación platónica y averroista, concluye en el capítulo 68 (del Libro II) que la substancia espiritual que llamamos alma cumple con las dos condiciones para ser principio formal: es principio del existir substancial de aquello de lo cual es forma y ambos convienen en un mismo acto existencial (*esse*) ⁴⁰. Santo Tomás añade siempre dos aclaraciones de singular importancia: a) el acto existencial (*esse*) por el cual subsiste el alma espiritual es el acto del cual el cuerpo participa, a cuya participación es elevado el cuerpo y acto que afecta al todo que es el hombre (*hic homo*); b) esa alma espiritual, que es el alma humana, está en el punto más alto de la escala de los seres naturales, y por ello no es *forma immersa in materia* o *totaliter comprehensa a materia* (forma que agota sus virtualidades en la información) sino que es *excedens*, que *supergrreditur* (que trasciende el orden material), *anima ut spiritus*. En la *Suma Teológica* ⁴¹, frente a este problema Santo Tomás aduce como primer argumento el argumento aristotélico de que "aquello por lo que primero... entendemos" es forma del cuerpo, con lo cual evidentemente no se trata aquí de justificar la primera definición sino de responder a una cuestión *an sit*: si el principio intelectual es forma del cuerpo. El segundo argumento ("Si quis autem...") es de singular importancia porque se apoya en la experiencia que este hombre tiene de su entender ("*experitur enim seipsum esse qui intelligit*") y en la experiencia que este mismo hombre tiene de su entender y sentir ("*idem ipso homo est qui percipit se et intelligere et sentire*"). La razón de ser de esta unión que constituye una substancia humana, un ser específico humano (*hic homo*), unión que es natural, es precisamente posibilitar el acto intelectual y todo lo que éste hace posible en el hombre ⁴².

³⁹ *Summa contra Gentiles*, L. II, c. 56, ed. cit.

⁴⁰ *Summa contra Gentiles*, L. II, c. 68, nº 1450, ed. cit.

⁴¹ S. T. I, 76, 1c.

⁴² *Q. de spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 11.

Otra tesis, que es también originalmente aristotélica, desempeña un papel fundamental en la exégesis de Santo Tomás: la de la distinción real de alma y potencias. En virtud de ella podrá decir nuestro Maestro que el término aristotélico *separatus*, con el que caracteriza a cada uno de los dos intellectus, se refiere a la potencia intelectiva y no al alma intelectiva⁴³.

En rigurosa afirmación del hilemorfismo Santo Tomás enuncia que la afirmación, tradicionalmente atribuida a Platón, de las tres almas en el hombre, rompe la unidad ontológica del ser humano. El argumento es extensamente desarrollado en *Suma contra Gentiles*, L. II, cap. 58. En *De spiritualibus creaturis*, art. 3, ve Santo Tomás la común raíz del error, tanto de la teoría de las tres almas de Platón, como de la pluralidad de formas de Avicébron, en el método platónico —siempre tan actual— de hipostasiar en la realidad concreta las razones inteligibles o aspectos lógicos que pertenecen a la modalidad de la razón, a los objetos por ser pensados, y que acriticamente se atribuyen a los objetos en sí.

Indudablemente no cabe en la tarea del psicólogo, como se lo piensa hoy, la consideración de la estructura ontológica del hombre. Pero esta verdad de la Antropología Filosófica, la verdad del hombre que lo es por un principio espiritual constitutivo y al cual se ordenan teleológicamente todos sus dinamismos, debe ser una luz y una guía para impedir la intromisión de filosofías implícitas que falsean su visión en su propio campo de psicólogo.

III

La afirmación de Santo Tomás de que el alma es forma del cuerpo justifica el rechazo de la teoría platónica del alma motor o de la averroísta latina del intelecto motor; la proyección histórica que esta doctrina del alma como forma ha tenido en la filosofía y en la teología cristiana (hasta llegar a ser incluida en alguna fórmula dogmática), ha dejado en penumbra dos aspectos que queremos destacar. Hablemos del primero de ellos.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles niega que el esquema motor-móvil pueda explicar la estructura constitutiva del viviente pero afirma que dicho esquema sirve para pensar (y así lo hace él) el aspecto operativo del viviente, el aspecto motor. El alma es, por sus potencias, causa eficiente, no del cuerpo, sino de toda actividad vital, o mejor aún, es motora como totalidad potencial que incluye alma y potencias.

Esto permite a Santo Tomás dos cosas: a) interpretar ciertos textos de Aristóteles que sabemos hoy pertenecen a la época intermedia, la de la teoría instrumentalista, sin negar la causalidad formal; así expresio-

⁴³ Esta distinción de alma y potencia, y su aplicación constante a variados problemas, constituye uno de los pilares sobre el cual Santo Tomás elabora la exégesis del pensamiento aristotélico, en especial en el *De unitate intellectus contra averroistas*, obra que pertenece a los últimos años de la vida de Santo Tomás.

nes que localizan el alma en el corazón del animal ⁴⁴ o enunciados en que la relación de alma y cuerpo es propuesta en términos de imperio político o imperio despótico o en términos de obediencia del apetito a la racionalidad; b) asumir ciertas fórmulas agustinianas, de neto sabor dualista, en un sentido más comprensivo, como por ejemplo la expresión de que el alma *administra al cuerpo* ⁴⁵.

La teoría del alma motor supone por una parte la doctrina de la emanación de las potencias como *accidentes propios* del alma (propiedades) y la consiguiente distinción real de las mismas con respecto a la substancia anímica.

Esta doctrina encierra aspectos que hoy fácilmente dejamos en sombra, y creo que son de singular importancia. Me refiero en especial al orden de naturaleza y al orden de generación de las potencias, lo cual supone una cronología y una teleología en la aparición de los dinamismos psíquicos y una implicación mutua de estos dinamismos en su actualización operativa. El hecho de que una realidad espiritual como el alma humana sea el origen de todas las potencias —vegetativas, sensitivas e intelectuales—, y de que ellas se ordenen a las más altas en una intrínseca finalidad, y de que unas emanen del alma mediante otras (y no todas inmediatamente del alma) nos ilumina frente a un difícil problema que es el siguiente: el reproche de que una teoría de las facultades o potencias parcela la realidad psíquico-espiritual que se da como vivencia con carácter de totalidad, es injusto, pero es explicable, si se tiene en cuenta el modo de enunciar a veces esta teoría de las facultades y de aplicarla en muchos casos concretos. La "actividad psíquica" en el sentido contemporáneo de la palabra "actividad", no es un acto u operación en el sentido tomista de la palabra y por ende, no es una potencia la que está en juego. Santo Tomás ha estudiado luminosamente el problema al ocuparse del análisis de los actos voluntarios al comienzo de la *Suma Teológica*, pars 1^a - 2^a, y allí nos hace ver que una operación puede proceder de varias potencias y hábitos, "*non ex aequo sed ordine quodam*", lo que equivale a decir que en la operación "decision", por ejemplo, se incluye el juego de varias potencias, hábitos y actos, que, por su mutua inclusividad e implicancia, dan por resultado una "actividad volitiva o electiva" en sentido actual.

Hemos dicho que el alma y potencias constituyen un todo potencial que se piensa como principio efector, motor, causa eficiente de la actividad vital. Esta noción, como la de todo integral y todo esencial, son radicalmente aristotélicas, pero su explícita formulación y ciertas aplicaciones como tres tipos de totalidad son obra de San Alberto Magno.

En Santo Tomás aparece un esclarecimiento constante de estas expresiones a propósito de dos temas, el del modo de presencia del alma

⁴⁴ Véase por ejemplo el texto de la objeción y la respuesta en S. T. 1, 76, 8 ad 1. Puede verse también Q. de *Spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 9.

⁴⁵ Véase, por ejemplo Q. de *spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 7; también S. T. 1, 76, 7 ad 1 y 2.

en el cuerpo, que retoma la expresión agustiniana de *tota in toto et in qualibet parte, tota*; y del ordenamiento de las virtudes cardinales en un sistema acabado que incluye la totalidad de las virtudes morales.

Así, en el todo del hombre, el alma constituye un *motor coniunctus*, motor que es fuente de actividad mediante el apetito, ya que esta potencia es la fuente de todo movimiento, en el orden de la ejecución. Mediante el apetito se ponen en subordinación instrumental, un conjunto de potencias y órganos, que se interrelacionan según un ordenamiento preestablecido⁴⁶.

En este sentido, la corporeidad viviente en cuanto instrumento de la acción del alma motor, puede ser llamada "*instrumentum coniunctum*", Esto hace necesarias ciertas aclaraciones:

1. — Tanto el concepto del alma motor y del cuerpo como *instrumentum coniunctum* denotan aspectos, partes de la unidad total del viviente, en nuestro caso, del hombre. Por eso Santo Tomás definirá la vida primero en este orden de la operación para pasar últimamente al de la substancia, que es tal por su forma. Y en este orden de la operación remitirá al alma motor, que se mueve *per accidens*. Por esa misma razón verá en el movimiento intelectual-volitivo la forma más alta de automoción, de vida, en el orden del ser natural.

2. — Decir que el cuerpo es *instrumentum coniunctum* no implica que pensemos esta afirmación con nuestra mentalidad técnica, en la cual el instrumento es ante todo el instrumento *separatum*.

En este sentido somos víctimas del error que denunció Scheler en las últimas páginas de *El resentimiento en la moral*, cuando censura el pensar el cuerpo orgánico, la vida orgánica, conforme al modelo mecanicista del rendimiento, cuando precisamente es lo contrario lo que corresponde: el instrumento artificial es prolongación del *instrumentum coniunctum* natural, que es la corporeidad orgánica.

3. — En el orden de los factores instrumentalizados para la motricidad, Santo Tomás enumera el *pneuma* o *spiritus*, el calor, el corazón como órgano principal motor del cuerpo, y sobre todo el apetito sensitivo. Lo importante de todo esto reside en lo siguiente: que no es la voluntad por un *fiat* absoluto lo que causa todo movimiento vital, sino que se supone una jerarquía de funciones y un buen estado general de las funciones intermedias, para que la actividad se haga efectiva. Por eso, en este orden de cosas, nada prueba contra la realidad del origen voluntario del movimiento, el hecho de que a veces éste no se realice. Lo cual constituía un argumento apodíctico contra el *fiat* de Maine de Biran, a juicio de ciertos psicólogos del siglo XIX.

4. — Esta relación supone dos términos reales y actuales, el motor y el móvil, si bien en orden a un movimiento dado uno está en acto y el

⁴⁶ Véase la Q. de *Spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 4. Esta respuesta es muy importante porque distingue el modo del movimiento vital y su fuente en el irracional y en el hombre.

otro en potencia. Por eso dirá Santo Tomás que el alma como principio formal de realidad del viviente está supuesta en los dos términos del movimiento: motor y móvil ⁴⁷.

5. — Creo que se pueden extraer de todo lo dicho dos observaciones importantes para la Psicología, como se la concibe actualmente:

- a) una, que el planteo psicológico actual, por ubicarse en el juego de los dinamismos psíquicos, se mueve en el orden de la causalidad motora (y por ello mismo, en el orden de la causa final como *motivación*). Lo cual de por sí no implica necesariamente ningún mecanicismo;
- b) otra, que los teóricos de la Psicología de la Personalidad, por estar atentos a la aparición de los primeros dinamismos en la infancia (primeros en el *ordo originis*) y querer elaborar con ellos una teoría de la personalidad, olvidan los dinamismos más importantes y que son los últimos en aparecer (inteligencia y voluntad), pero que tienen su primacía en el orden de la naturaleza y perfección, y a ellos teleológicamente se ordenan los primeros, y no deben de ninguna manera ser considerados como una sobreestructura secundaria.

IV

Vengamos al segundo aspecto que queríamos destacar.

Si el alma instrumentaliza la corporeidad, de alguna manera ya apunta aquí que el alma es *telos* o fin del cuerpo. Sin embargo esta relación es explícitamente enunciada y desarrollada por Santo Tomás sobre la base del principio "*materia est propter formam*", "*Corpus est propter animam*". Como antes, nos interesa señalar este aspecto mirando en especial al alma humana.

No hablamos del fin del alma sino del *alma como fin* o *telos* del cuerpo, aspectos por otra parte esencialmente vinculados, ya que el fin del alma es para Santo Tomás la operación o aquello que mediante la operación se alcanza. Esto lo podemos ver en el siguiente texto: "*Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius: materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis*" ⁴⁸.

⁴⁷ Véase S. T., 1, 76, 4 ad 2. Lo cual es en el fondo la verdadera razón por la cual en la primera definición del alma se la ha definido como forma de *un cuerpo*. . . y no de una materia. Véase en el mismo lugar la respuesta ad 1. Cayetano ha entendido y expuesto magistralmente este punto en *In de Ente et Essentia S. Thomae Aquinatis Commentaria*, n° 47, pág. 70-71, ed. Laurent O. P., Marietti, Taurini, 1934.

⁴⁸ S. T. 1, 91, 3c. El problema del fin del alma humana nos llevaría al problema ético de Dios como Sumo Bien del hombre. Hay una manera moderna de entender la noción de *entelequia* como si ella fuera el fin de sí misma, como si la finalidad última de la *entelequia* fuera el pleno desenvolvimiento inmanente de sí misma. Para Santo Tomás el alma, por sus potencias y operaciones, está ordenada a su verdadero y trascendente fin último, cuya posesión es para el alma, al mismo tiempo, su autorrealización perfecta.

Esta alma que es fin como término último de la generación es la razón de ser de la determinada organización del cuerpo, conforme al ejemplo, que repite Santo Tomás, tomado de Aristóteles, del artífice que dispone la materia en orden a la forma que quiere poner en existencia.

Esta enseñanza del carácter final télico del alma espiritual encierra distintos aspectos que juzgamos importante deslindar y subrayar:

1. — En primer lugar, el carácter de *taleidad* del cuerpo se determina en función del alma. Por tratarse del alma humana o espiritual que es fuente de múltiples operaciones, por la posición ontológica del alma como confín u horizonte entre las substancias corporales y espirituales y porque para la adquisición de su felicidad necesita de pluralidad de operaciones y consiguientemente de pluralidad de potencias, el alma humana requiere un cuerpo orgánico altamente especializado⁴⁹.

2. — Su cuerpo debe ser un cuerpo compuesto, en el cual los cuatro elementos estén constituyendo una complexión equilibrada, alejada de extremos, y en esto semejante a los cuerpos celestes⁵⁰. En función de esta "*temperatissima complexio*"⁵¹, Santo Tomás establece que en virtud de la finura del tacto —órgano por excelencia de la sensibilidad en función biológica y por eso no puede haber sensibilidad animal sin tacto—, supera el hombre a los demás animales y entre los hombres mismos a mayor perfección o finura táctil corresponde mayor inteligencia⁵². Tampoco escapa a Santo Tomás en cuanto a los restantes sentidos externos que puede haber mayor perfección en los irracionales, pero en lo que toca a la sensibilidad interna, localizada en el cerebro, el hombre supera a los demás animales, y además, toda la sensibilidad humana no sólo tiene una función biológica como en los irracionales, sino que se subordina al conocimiento desinteresado de la verdad. Por ese motivo la razón principal de la corporeidad humana no es sólo su ordenamiento a hacer posible el conocimiento de la verdad a partir de la sensibilidad (*intelligere phantasticum*), sino también para constituir al hombre como naturaleza específica y para todo tipo de operación que el hombre realiza mediante su cuerpo⁵³.

3. — Santo Tomás ha llamado la atención sobre la razón de ser o finalidad de la estructura vertical en el hombre⁵⁴. A este respecto señala como primera razón el ejercicio de la sensibilidad no en función de fines biológicos sino con finalidad contemplativa de lo bello en sí y capacidad de ser fuente de conocimiento inteligible. Como segunda razón, la libertad del cerebro por su puesto elevado. Como tercera, la libertad de

⁴⁹ S. T. 1, 77, 2c y S. T., 1, 77, 5 ad 2 y 3.

⁵⁰ S. T. 1, 76, 5 ad 2.

⁵¹ S. T., 1, 91, 3 ad 1.

⁵² S. T., 1, 76, 5c.

⁵³ Q. de spiritualibus creaturis, art. 3 ad 11.

⁵⁴ S. T., 1, 91, 3 ad 3.

disposición de sus brazos. Y como cuarta la libertad de su boca en orden a la locución que es la obra propia de la razón.

4. — Tampoco el hecho biológico de la mano humana escapó a una consideración teleológica en el pensamiento de Santo Tomás.

La comparación con el mundo de los irracionales y sus especializaciones biológicas ha sido objeto de profunda consideración por parte del Santo Doctor. Está agudamente planteada como problema del hombre como ser biológicamente inmaduro⁵⁵ y encierra la respuesta a la cuestión actual de la deficiencia biológica del hombre y de la no-especialización de la mano humana. El hecho de la pobreza de conductas instintivas en el hombre y la ausencia de especializaciones como vasos, cuernos, espesor de la piel, abundancia de pelos, plumas, etc. induce a Santo Tomás a preguntarse sobre si *tal* cuerpo, el humano, no aparece como desmantelado, en inferioridad al animal. He aquí la respuesta:

“El alma intelectual, al poder comprender las cosas universales, tiene capacidad para infinitas cosas. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas estimaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen conocimiento y poder para determinados objetos particulares. Pero en su lugar posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son “el órgano de los órganos” ya que por ellas puede preparar una variedad infinita de instrumentos y en orden a infinitos efectos”⁵⁶.

Esta respuesta es muy importante, a mi juicio, por tres razones:

- a) Señala un uso biológico de la inteligencia humana, que no siempre destacamos suficientemente, preocupados, con toda razón, por salvar el fin específico de la inteligencia humana que es el fin teórico, el más alto pero no el único.
- b) Como base para una filosofía de la técnica, subraya que el fundamento de la producción indefinida y variada de utensilios en la humanidad se encuentra en la universalidad de la razón y no es una mera prolongación ampliada de la estructura instintiva del animal.
- c) Esta inteligencia, en su dimensión técnica, da el porqué de la existencia de un predicamento esencialmente humano como es el *habitus* (no nos referimos al hábito, primera especie de la cualidad, sino al hábito-predicamento.) Santo Tomás enseña en la Física que el hecho de que el hombre tenga que llevar su abrigo o su calzado o sus armas, no designa partes reales de la sustancia, como lo son pies, manos, etc., sino que funda una denomina-

⁵⁵ S. T., 1, 76, 5 ad 4 y S. T., 1, 91, 3 ad 2.

⁵⁶ S. T., 1, 76, 5 ad 4.

ción extrínseca especial, razón de ser del predicamento *hábito* (calzado, armado, etc.) que por extensión se puede también atribuir al animal en cuanto viene en uso del hombre, y así hablamos de un caballo *ensillado* o *armado* ⁵⁷.

5. — Queremos pasar ahora a señalar otro aspecto de la doctrina tomista del alma como fin. Se refiere exclusivamente al alma humana y se funda en el carácter espiritual de ésta. Comencemos por este texto:

“Perfectissima autem formarum i. e. anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium. . .” ⁵⁸.

Este texto nos dice que la totalidad de las formas naturales se ordena al alma humana, la más perfecta de todas las formas, como a su fin. Podríamos también citar una serie de textos, más frecuentes todavía, en los que se dice que el alma humana como forma espiritual es el fin al que aspira, con apetito natural, toda materia. Santo Tomás ha concebido el orden cósmico como apuntando al alma humana y al hombre como fin del universo. Y usa de esta concepción ya para dar razón del hecho de que para sus fines, biológicos o no, el hombre instrumentaliza toda la totalidad natural inferior a él; ya para explicar que por el conocimiento que el hombre tiene de ella, es capaz de asumirla y dar gloria formal a Dios; ya también para poner en la materia primera un apetito natural a llegar a ser cuerpo de la forma más perfecta, que es serlo del alma humana. La razón inmediata de este ordenamiento es la multiplicación de los individuos humanos en la especie. Cuando Santo Tomás quiere dar un porqué de la multiplicación de los hombres, pasa al orden de la fe, como razón última y nos responde: “Complectio numeri electorum propter quos omnia alia esse videntur” ⁵⁹.

GUILLERMO P. BLANCO

⁵⁷ S. THOMAE AQUINATIS, *In Octo libros Physicorum expositio*, L. III, lect. 5, n° 322 (15), Marietti, Romae, 1954.

⁵⁸ Q. de spiritualibus creaturis, art. 2, c.

⁵⁹ Q. de spiritualibus creaturis, art. 6, c. Los textos fundamentales sobre el tema del hombre como fin del universo y su interpretación pueden encontrarse en J. LEGRAND, S. J., *L'Univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, t. 1, pág. 230-249, Desclée de Brouwer, Paris, 1946. Se sabe que uno de los textos fundamentales al respecto es el célebre capítulo 22 del Libro III de la *Summa contra Gentiles*. Santo Tomás no era evolucionista pero hoy algunos tomistas (Ch. de Koninck, J. Maritain y otros) se han preguntado si no es posible incorporar al tomismo una visión evolucionista del cosmos, y su respuesta ha sido afirmativa, precisamente apoyándose en los elementos de inteligibilidad contenidos en la tesis del hombre como fin último del universo y en las expresiones del célebre capítulo mencionado.

NOTA SOBRE LOS "GRADOS DE ABSTRACCION"

El problema

Al estudiar el tema de la diversificación del saber, los tomistas apelan a la doctrina de los "grados de abstracción" (expresión creada por los "neotomistas" del siglo pasado), remitiéndose a una serie de textos de *Santo Tomás*, aun cuando de hecho sigan más bien la síntesis realizada por *Tomás de Vío* y sobre todo de *Juan Poinsot*. Esta doctrina se consideraba clásica; entre nuestros contemporáneos ha sido analizada y profundizada por *Santiago Ramírez* y especialmente por *Jacques Maritain*, quien la ha aplicado con éxito a la dilucidación de las relaciones entre filosofía y ciencias en el sentido actual de estos vocablos.

Esta posición ha sido fuertemente cuestionada, originándose un complicado litigio. Aunque personalmente estoy convencido que "es más interesante y provechosa una labor positiva que un debate, casi siempre ineficaz"¹, me veo obligado a tomar posición en este problema: en una obra mía sostuve como auténticamente tomista la postura clásica² y se me ha instado a justificarla. Trataré de hacerlo del modo más escueto posible, evitando entrar en detalles y restringiéndome exclusivamente a los puntos cuestionados.

En primer lugar expondré, siguiendo los textos del Angélico, la doctrina tradicional. En segundo término, las razones que a mi juicio invalidan la nueva interpretación. Por supuesto, no pretendo convencer a quienes piensan de otro modo, sino solamente fundamentar la postura que considero correcta. Creo innecesario recordar que el término "ciencia" que continuamente aparece en los textos del Doctor Común tiene en ellos un sentido distinto al que actualmente le damos; equivale, en todo caso, a "saber".

¹ GUSTAVO ELOY PONFERRADA, "Reflexiones sobre los fundamentos ontológicos de la ética tomista", *SAPIENTIA*, XXXI (1976), pág. 223.

² GUSTAVO ELOY PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pág. 88-93.

Posición clásica

El hecho de que existan diversos tipos de saber obliga al filósofo a fundamentar esta diversificación. Si bien la filosofía nace como una reflexión sobre el mundo físico y éste es su objeto hasta la época socrática, poco a poco fueron perfilándose en su seno temáticas distintas, que terminaron por constituir tipos epistémicos. Ya Platón dividía el conocimiento intelectual en dos esferas, la de la ciencia ("epistémé") y la de la opinión ("doxa"). La primera se subdividía, a su vez, en intuitiva ("nóesis"), propia de la *Dialéctica* y *discursiva* ("diánoia"), propia de las *Matemáticas*. La segunda, en *conjetura* ("eikasía") y *creencia* ("pístis"). Tal es la conclusión de su conocida alegoría de los segmentos de la línea³.

Por su parte Aristóteles anteponía a la clasificación del saber otra más general, la de lo especulativo, práctico y factivo⁴. Aquí nos interesa la subdivisión del ámbito especulativo en tres "ciencias", la *Filosofía Primera*, después llamada *Metafísica*, las *Matemáticas* y la *Física* en el sentido antiguo del término⁵. El fundamento de la división reside en el grado de "separación" ("jorismós") de la *materia*, considerada como principio indeterminado y por ello raíz de ininteligibilidad. Pero mientras Platón entiende que lo separado ("joristés") es una *realidad* ("ousía"), para Aristóteles es objeto de intelección, "separado" de la concreción material por una operación de nuestra mente⁶.

La posición de Santo Tomás se ubica en la línea aristotélica: las "ciencias" se diversifican, ante todo, por su fin: si su finalidad es sólo conocer la verdad, son *especulativas*, si es conocer para dirigir la acción, son *prácticas*⁷. Las especulativas se distinguen por sus *objetos formales*⁸, ya que las "ciencias" son *hábitos* intelectuales⁹ y todo hábito se especifica por su objeto formalmente considerado¹⁰. Pero, como estos hábitos son fruto de *demonstración*¹¹ que es un proceso, su objeto no los

³ PLATÓN, *República*, VI, 509d-511c.

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1; 1026b20.

⁵ *Ibidem*, 1025a5-1025a36.

⁶ Cfr. A. MANSION, *Introduction a la Physique aristotelicienne*, Vrin, Paris, 1845, págs. 132-143.

⁷ "Theorica, id est speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas; hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus, quia etsi practici, hoc est operativi, intendit cognoscere veritatem quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen tanquam ultimum. ... sed ordinando ad finem operationis": *In Metaphysicorum*, II, lect. 2, n° 290. Cfr. *In De anima*, I, lect. 1, n° 3.

⁸ "Unitas potentiae et habitus consideranda (est) secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti": *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 3.

⁹ "Scientia est habitus demonstrativus, id est ex demonstratione causatus": *In Ethicorum*, VI, lect. 3, n° 1149. Cfr. lect. 4, n° 1164 y 1166.

¹⁰ "Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti": *Summa theologiae*, II-II, q. 5, a. 4.

¹¹ "Scientia est cognitio per demonstrationem causata": *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 4, n° 36; Cfr. *ibidem*, II, lect. I, n° 407 e *In Ethicorum*, VI, lect. 3, n° 3139 y lect. 4, n° 1164 y 1166.

especifica en forma inmediata sino *mediata*¹²; de ahí la necesidad de distinguir entre el objeto y el sujeto de una "ciencia"¹³.

El *sujeto* es la realidad estudiada, cuyas causas y propiedades se investiga¹⁴. El *objeto* es el conjunto de predicados demostrativamente atribuibles al sujeto¹⁵; dentro de estos predicados unos son *conclusiones* del proceso demostrativo y otro es el *medio* para llegar a ellas; éste es el primer predicado posible, la *definición* del sujeto¹⁶. Por ser esta definición el medio de la demostración¹⁷, es la clave de la "ciencia"¹⁸, lo "*scibile*" por antonomasia, es decir, el *objeto formal* de cada "ciencia". Los demás predicados son su *objeto material*¹⁹.

Notemos que estas denominaciones no coinciden con lo que comúnmente entienden los manuales tomistas: para Santo Tomás la realidad estudiada no es "objeto material" sino *sujeto*; el "objeto formal" o más estrictamente la "*razón formal del objeto*" es la definición del sujeto; el "objeto material" o más precisamente, el "objeto materialmente considerado" es todo predicado obtenido por demostración. Y como lo que da forma al saber es lo "*scibile*", su tipo propio de inteligibilidad es la que determina el tipo de saber.

Todo lo conocido intelectualmente es fruto de *abstracción*, proceso por el cual el entendimiento separa de la concreción material captada por percepción sensorial un aspecto inteligible²⁰. Lo "*sabible*" es

¹² "In demonstrationibus autem cognitio conclusionis acquiritur per aliquod medium": *In Analyticorum Posteriorum*, II, lect. 1, n° 407.

¹³ "Sic se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitus. Proprie illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus": *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 7.

¹⁴ "Hoc est enim subiectum in scientia, cuius causas et passionēs quaerimus": *In Metaphysicorum*, Prooemium.

¹⁵ "Id cuius scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua in qua passio de subiecto praedicatur": *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 2, n° 4; cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1 (citado en nota 19).

¹⁶ "Ad cognoscendam differentiam scientiarum speculativarum, ad invicem, oportet non latere quidditatem rei et rationem, id est definitionem significans ipsam": *In Metaphysicorum*, VI, lect. 11, n° 1156.

¹⁷ "Cum enim definitio sit medium demonstrationis et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi sequatur diversitas in scientiis speculativis": *ibidem*.

¹⁸ "Cum ex definitione subiecti et passionibus sumatur medium demonstrationis": *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 2, n° 15.

¹⁹ "Habitús cognoscitivi obiectum duo habet: scilicet in quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur": *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 1.

²⁰ "Secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur": *De veritate*, q. 2, a. 2; "Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et conditionibus materialibus separatur": *Contra gentiles*, I, c. 47; "Quidditates rerum sensibilibus sunt in materia et non intelligibiles in actu; oportet quod poneret aliquem intellectum qui abstraheret a materia": *In de De anima*, III, lect. 10, n° 731; "Intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis": *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1.

abstracto; pero hay diversos niveles de abstracción. De ahí que la ubicación de la definición del sujeto ("objeto formal") en uno de esos niveles distinga los diversos tipos de "ciencias". Santo Tomás determina, ante todo, dos tipos de abstracción (entendida ésta en sentido objetivo):

1. — uno, por el que se abstrae "lo *universal* de lo particular"; en él "se dejan las condiciones materiales individuales para retener lo común"²¹, como, por ejemplo, "animal" de "hombre"; "no permanece en la noción aquello de lo cual se abstrae" y así quitada de "hombre" la diferencia "racional", no permanece "hombre", sino sólo "animal"²²;

2. — otro, por el que se abstrae "la *forma* de la materia"; en ella se procede de lo que es más formal a lo que es más material, pues lo que es el primer sujeto queda último; en cambio la última forma se quita primero²³; así por ejemplo, "la forma del círculo se abstrae del bronce", sin que la materia se excluya totalmente, ya que "*permanece* en nuestro entendimiento tanto la noción de círculo como la de bronce"²⁴.

Notemos las diferencias indicadas por el Santo entre ambos tipos de abstracción: la primera abstrae lo *común*, la segunda lo *formal*; en la primera no *permanece* de algún modo aquello de lo cual se abstrae, en la segunda *permanece*; ambas siguen un "*orden contrario*"²⁵ ya que mientras la primera capta ante todo el rasgo más común (en el ejemplo citado, en "hombre" capta "animal") en la segunda primeramente se conoce lo más formal y típico. Pero a la vez hay coincidencias: en ambas se abstrae una esencia universal que es un *todo* con partes subjetivas, respecto a las cuales tiene función *formal*.

"Nos es connatural conocer por nuestro entendimiento las naturalezas que no tienen ser sino en la materia individual, pero no en cuanto son en la materia individual sino en cuanto se *abstraen* de ella por consideración intelectual. Luego podemos conocer por el entendimiento estas cosas en forma *universal*"²⁶, ya que "lo que

²¹ "Duplex fit abstractio per intellectum: una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine": *Summa theologiae*, I, q. 40, a. 3. "Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet; nam prius remouentur conditiones materiales individuantes ut accipiat quod commune est": *Compendium theologiae*, I, c. 62, n° 108.

²² "In abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio: remota enim ab homine differentiam rationali, non remanet in intellectu nostro homo, sed solum animal": *Summa theologiae*, I, q. 40, a. 3.

²³ "Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum: una, secundum abstractionem formarum a materia, in qua proceditur ab eo quod est materialius, nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo remouetur": *Compendium theologiae*, I, c. 62, n° 108.

²⁴ "In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu: abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro, et intellectus circuli et intellectus aeris": *Summa theologiae*, I, q. 40, a. 3.

²⁵ "Contrario ordine se habet": *Compendium theologiae*, I, c. 62, n° 108.

²⁶ "Per intellectum connaturalis est nobis cognoscere naturas quas quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia

se abstrae de la materia individual es universal²⁷. Por lo tanto, la naturaleza abstraída es "un todo universal, en el cual las partes están en potencia"²⁸. Ahora bien, "si consideramos la naturaleza genérica y específica en cuanto está en los singulares, así en cierto modo tiene razón de principio *formal* respecto a esos singulares"²⁹. Así "hombre" tiene función *formal* respecto a Juan o Pedro.

Los dos tipos de abstracción, "*universalis a particulari*" y "*formae a materia*" fueron denominados por Tomás de Vio "abstracción *total*" y "abstracción *formal*" respectivamente, fundándose en el hecho de que la primera abstrae el todo universal (la naturaleza o esencia) de sus partes subjetivas (los sujetos en los que realiza) y la segunda el aspecto *formal* de su concreción material³⁰. Estas denominaciones, retomadas por Juan Poinsot³¹ se hicieron corrientes entre los tomistas.

Pero volvamos a Santo Tomás. De acuerdo a los principios antes establecidos, fundamenta la división tripartita del saber especulativo:

1. — "El sujeto de la *Filosofía Natural* es el *ente movable*, cuya esencia en su noción no es separable de la materia y por ello incluye en su definición materia sensible y por consiguiente movimiento"³².

2. — "La ciencia *Matemática* especula sobre *números* y *magnitudes*, en cuanto son objetos inmóviles, separados de la materia sensible en su noción, aunque en su ser no sean separados o inmóviles; sus definiciones son sin materia sensible"³³.

individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde per intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali": *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4.

²⁷ "Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale": *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 1.

²⁸ "Totum universale in quo partes continentur in potentia": *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3.

²⁹ "Si autem consideremus naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis": *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3, ad 4.

³⁰ THOMAE DE VIO CAJETANI: "Duplex est abstractio per intellectum, scilicet qua formale abstrahitur a materiali et qua totum abstrahitur a partibus subiectivis. Secundum primam, quantitas abstrahitur a materia sensibili; iuxta secundam, animal abstrahitur a materia a bove et a leone. Primam voco abstractionem formalem, secundam vero voco abstractionem totalem, eo quia quod abstrahitur prima abstractione est ut forma eius a quo abstrahitur; quod vero abstrahitur secunda abstractione est ut totum respectu eius a quo abstrahitur": *In De ente et essentia*, Prooemium, q. 1, n° 5.

³¹ IOANNIS A SANCTO THOMA: "Vocatur abstractio formalis, qua forma abstrahit a materia, actus a potentia, essentielle et proprium ab extraneo et alieno. Abstractio autem totalis est, qua superius abstrahit ab inferiori et commune ab individuís, quia habet se ut totum respectu inferioris includendo illa virtualiter et implicite. Abstractum autem formale non se habet ut totum respectu concreti, sed ut pars et quasi forma et actus respectu potentiae et subiecti": *Logica*, II, q. 5, a. 2. Cfr. II, q. 27, a. 1, donde trata extensamente de la diversificación del saber.

³² "Ens enim mobile est subiectum naturalis philosophiae. Et est solum circa talem substantiam, id est quidditatem et essentiam rei quae secundum rationem non est separabilis a materia... et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia... Habet materiam sensibilem in sui definitione et per consequens motum": *In Metaphysicorum*, VI, lect. 1, n° 1155 y 1158.

³³ "De quibus considerat mathematica scientia... numeros et magnitudines... Scientia mathematica speculatur quaedam in quantum sunt immobilia et in quantum

3. — “La Filosofía Primera (Metafísica) trata de los entes en cuanto entes, separados según su ser y su noción de la materia y el movimiento; aunque se den en lo sensible, no tienen necesariamente ser en la materia”³⁴.

En esta fundamentación de la diversidad del saber, el factor determinante es el tipo de “separación” intelectual de la “materia”, entendida no sólo como lo corpóreo, sino como todo lo que hace referencia a ello. El cuerpo posee materia sensible individual, pero la noción de cuerpo tiene “materia” sensible común. Contra la tendencia platonizante de su época, aclara:

Creyeron algunos que la especie de los entes naturales es sólo la forma y que la materia no es parte de la especie. Pero, según esto, no entraría la materia en la definición de los entes naturales. En realidad hay dos clases de materia, la común y la individual.

“Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos, individual, esta carne y estos huesos. Ahora bien, el entendimiento abstrae la especie del ente físico de la materia sensible individual y no de la materia sensible común, como la noción de “hombre” abstrae de esta carne y estos huesos, que no pertenecen a la razón de la especie sino que son partes del individuo, como se dice en el libro VII de la Metafísica, y por ello pueden entenderse sin ellas. Pero la noción de «hombre» no puede abstraerse de la carne y los huesos. Sin embargo las especies matemáticas pueden abstraerse intelectualmente de la materia sensible, no sólo individual, sino también común”³⁵.

Aquí la “especie” es el aspecto inteligible de las cosas, abstraído de sus condiciones materiales³⁶ que informa al entendimiento³⁷; no “lo

sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia et separabilia... quorum definitiones sunt sine materia sensibili”: *ibidem*, n° 1160 y 1161.

³⁴ “Prima scientia est circa separabilia secundum esse... Scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes et considerat causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia... Ad considerationem primae philosophiae pertinent ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen ea, sed etiam sensibilibus in quantum sunt entia”: *ibidem*, n° 1163, 1164 y 1165.

³⁵ “Quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus agitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili, communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui ut dicitur in VII *Metaphys*, et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali: *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1 ad. 1.

³⁶ “Species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti”: *Contra gentiles*, I, c. 46. “Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur”: *ibidem*, I, c. 47.

³⁷ “Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro per quam fit

que" se entiende, sino "por lo que" se entiende³⁸: "lo que entiende son las cosas mismas de las cuales la «especie» es semejanza³⁹". De ahí la necesidad de distinguir la materia *individual*, de la que ineludiblemente abstrae toda noción (por ser universal) de la materia *común*, presente en todo concepto de una realidad material⁴⁰. La noción de "materia" es *análoga*⁴¹, como la de "forma"⁴². Pero además de la materia *sensible* hay otra, la *inteligible*:

"Se llama materia *sensible* a la materia corpórea en cuanto sujeto de las cualidades sensibles, como lo cálido, frío, duro, blando, etc. Se denomina materia *inteligible* a la substancia en cuanto es sujeto de la cantidad. Ahora bien, es manifiesto que la cantidad adviene a la substancia antes que las cualidades sensibles; por ello las cantidades, como los números, dimensiones y figuras, que son sus límites, pueden considerarse sin las cualidades sensibles, que se abstrae de la materia *sensible*; pero no pueden concebirse sin referencia a la substancia, sujeto de la cantidad, lo que sería abstraerla de la materia *inteligible* común. Sin embargo no es preciso una referencia a ésta o aquella substancia, dada, lo que equivaldría a abstraerlas de la materia *inteligible* común. Pero pueden considerarse sin ésta o aquella substancia, que es abstraerlas de la materia *inteligible individual*⁴³.

En conclusión, hay cuatro tipos de "materia": la sensible individual, de la que se abstrae todo concepto; la sensible común, que está incluida

intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam": *ibidem*, II, c. 53.

³⁸ "Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus": *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2. "Species intelligibiles, quibus intellectus possibilis est in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur": *In De anima*, III, lect. 8, n° 718.

³⁹ "Id quod intelligitur primo est res cuius species intelligibilis est similitudo": *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2.

⁴⁰ Cfr. nota 35.

⁴¹ "Cum igitur videamus hoc quod est aer quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma aeris quandoque sit sub forma aquae: et sic est aliquid praeter formam aquae et praeter formam aeris, sicut lignum est aliquid praeter formam scamni et praeter formam lecti. Quod igitur sic se habet ad ipsas substantias naturales sicut se habet aes ad statuam et lignum ad lectum et quodlibet materiale ad formam hoc dicimus esse materiam primam": *In Physicorum*, I, lect. 13, n° 118.

⁴² "Sicut autem omne quod est potentia potest dici materia, ita omne quod habet aliquid esse, quocumque esse sit illud, sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma": *De principiis naturae*, I, n° 340.

⁴³ "Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde qualitates, ut numeri et dimensiones et figurae quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est abstrahi a materia intelligibili individuali": *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad 2; cfr. *De veritate*, q. 2, a. 6 ad 1; *In De anima*, III, lect. 8, n° 707-708.

en toda noción de orden físico; la inteligible individual, de la que se abstraen las nociones matemáticas y la inteligible común, que permanece en estas nociones; sólo los conceptos metafísicos abstraen de ella:

"Por último hay objetos (los metafísicos) que pueden abstraerse aun de la materia *inteligible común*, como el ente, lo uno, el acto y otros similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las substancias inmateriales" ⁴⁴.

Los aspectos inteligibles que objetiva la abstracción extrayéndolos de su concreción están, en diversos grados, impregnados de cierta materialidad: los de orden físico, de materialidad sensible común; los de orden matemático, de materialidad inteligible común, sólo los metafísicos son independientes de toda materialidad. De ahí que "en las mismas ciencias especulativas se den grados" ⁴⁵, aunque esto no signifique que la diferencia sea sólo gradual y no esencial: es *genérica* ⁴⁶. Estos "grados" se determinan por el modo propio de definir de cada una de las "ciencias": "Como toda ciencia se obtiene por demostración, y el medio de la demostración es la *definición*, es preciso que según el diverso modo de definir se diversifiquen las ciencias" ⁴⁷.

En conclusión: "Hay objetos cuyo ser depende de la materia y no pueden definirse sin materia; otros, que aunque no puedan ser sino en la materia sensible, er su definición no entra la materia sensible. . . Otros no dependen de la materia ni en su ser ni en su definición" ⁴⁸. "De estos últimos trata la *Metafísica*; de los que dependen de la materia según su ser y no según su noción, las *Matemáticas*; de los que dependen de la materia no sólo según su ser sino también según su noción, la *Filosofía Natural*" ⁴⁹.

Esta es, en síntesis, la posición de Santo Tomás sobre la diversificación del saber especulativo: hay tres géneros de "ciencias" ⁵⁰ y como

⁴⁴ "Quidam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam possunt esse absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus": *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad 2.

⁴⁵ "In ipsis scientiis speculativis invenitur gradus": *In De anima*, I, lect. 1, n° 4.

⁴⁶ Cfr. nota 50.

⁴⁷ "Cum omnis scientia per demonstrationem habeatur demonstrationis autem medium sit definitio, necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari": *In Physicorum*, I, lect. 1, n° 1.

⁴⁸ "Quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definire possunt; quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. . . Quedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem": *ibidem*, I, lect. 1, n° 2.

⁴⁹ "De huiusmodi est *Metaphysica*: de his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse et non secundum rationem est *Mathematica*; de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est *Naturalis*, quae *Physica* dicitur": *ibidem*, I, lect. 1, n° 3.

⁵⁰ "Distinguantur autem genera scibilium secundum diversum modum cognoscendi. Sicut alio modo cognoscuntur ea quae definiuntur cum materia et ea quae definiuntur sine materia. Unde aliud genus scibilium est corpus naturale et corpus mathematicum": *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 41, n° 367.

todo género se divide en especies, hay especies epistémicas⁵¹. Aunque afirma explícitamente que la Filosofía Natural y las Matemáticas tienen especies⁵², no trató de esta subdivisión ni la fundamentó. Domingo Báñez explicitó este punto: la abstracción es un acto intelectual que por analogía con el movimiento físico tiene un punto de partida y un punto de llegada; el primero da la diversidad genérica y el segundo la específica: el receso de una materialidad determinada determina el género de lo abstraído y el acceso a una inmaterialidad determinada marca su especie⁵³.

Esta es la doctrina clásica de los "grados de abstracción", expresión que no aparece en sus escritos y que desconocen los grandes comentaristas, pero que, como vimos, no es ajena al vocabulario del Santo y que se hizo común entre los "neotomistas" de fines del siglo pasado⁵⁴. Al exponerla no he citado el estudio más extenso y pormenorizado del tema, los ocho artículos de las cuestiones quinta y sexta del comentario del Aquinense *In Boethium De Trinitate*, que ha dado pie a una nueva interpretación.

Nueva interpretación

Dos tomistas de nota, L. B. Geiger⁵⁵ y J. P. Robert⁵⁶, analizando el comentario *In Boethium*, llegaron a la conclusión que la interpretación tradicional era errónea: para Santo Tomás no hay tres "grados" de abstracción constitutiva de los tres géneros del saber especulativo, sino una triple distinción:

1. — la primera es la abstracción de un "todo" universal en sus partes subjetivas, los sujetos concretos en los que se realiza: es la "abstractio universalis a particulari" que constituye el modo propio del saber "físico";
2. — la segunda es la abstracción de la "forma" propia de los entes corpóreos, la cantidad, que al ser abstraída de lo sensible, "abstractio formae a materia", constituye el objeto del saber matemático;

⁵¹ "De ratione generis est quod contineat sub se species": *ibidem*, I, lect. 42, n° 377. "Genus, cuius potentia sub se plures species continet": *ibidem*, II, lect. 14, n° 535.

⁵² "Et utrumque horum generum distinguitur in diversas species scibillum, secundum diversos modos et rationes cognoscibilitatis": *ibidem*, I, lect. 41, n° 367.

⁵³ D. BAÑEZ, *In De Generatione, Prooemium*, ed. Colonia, 1616, fol. 2.

⁵⁴ Cfr. D. MERCIER, *Logique*, 4^e ed., Louvain, 102, n° 9.

⁵⁵ L. B. GEIGER, "Abstraction et séparation", *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXI (1947), págs. 3-40. Ya antes el mismo autor había tratado brevemente el tema en una nota de su obra *La participation*, Vrin, Paris, 1942, pág. 318, inspirando el trabajo de Robert.

⁵⁶ J. D. ROBERT, "La métaphysique, science distincte de toute science", *Divus Thomas*, L (1942), págs. 206-222.

3. — la tercera es una "separación", no una abstracción; se obra por medio de un juicio: el ente es lo que es y por ello es independiente de toda materia, de la que la mente lo separa y forma así las nociones metafísicas.

Desaparece así la distinción entre la abstracción formal y total: quedan dos modos de abstracción, la "física", correspondiente a la que de Vio entiende como "total" y la matemática, equivalente a la que el tomista gaetano denomina "formal"; además hay una "separación" propia de la Metafísica. Esta nueva interpretación del pensamiento tomista ha sido adoptada por muchos autores recientes⁵⁷. Sin embargo no parece convincente, tanto por razones de crítica histórica como por principios exegeticos:

El extenso artículo tercero de la cuestión quinta del comentario al *De Trinitate* boeciano concluye: "Así, por lo tanto, en la operación del entendimiento se encuentra una triple distinción. Una según la operación del entendimiento componente y dividente (el juicio) que propiamente se llama separación y que compete a la ciencia divina o sea a la Metafísica. Otra, según la operación por la que se obtienen las esencias de las cosas, que es la abstracción de la forma de la materia sensible y compete a las Matemáticas. La tercera, según la misma operación (abstracción) de lo universal de lo particular y ésta compete a la Física y es también común a todas las ciencias"⁵⁸.

Este texto, cuyo manuscrito autógrafo se conserva en la Biblioteca Vaticana (Codex Vaticanus Latinus 9850), en gótico cursivo, lleno de abreviaturas, tachaduras y enmiendas, con la minúscula y típica "*littera inintelligibilis*" de Santo Tomás, que desespera a los paleógrafos más avezados, tiene en las ediciones corrientes múltiples variantes. Reciente-

⁵⁷ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., S.E.I., Torino, 1950, págs. 132-135 (en la primera edición, de 1939, sostenía la doctrina tradicional). L. ESLICK, "What is the start point in Metaphysics", *The Modern Schoolman*, XXIV (1957), págs. 43-73. M. GLUCK, "Being and Metaphysics", *The Modern Schoolman*, XXXV (1958), págs. 271-286. L. VICENTE, "De modis abstractionis", *Divus Thomas*, LXXXIV (1963), págs. 35-65. J. DE ZAN, "Precisiones sobre la doctrina de la abstracción", *SAPIENTIA*, XXVII (1972), págs. 335-350.

⁵⁸ "Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividensis, quae separatio proprie dicitur, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili et haec competit mathematicae. Tertia secundum eadem operationem, universalis a particulari, et haec competit physicae et est etiam communis omnibus scientiis": *In Boethium De Trinitate* q. 5, a. 3. Es este el texto utilizado por Geiger, de acuerdo a la interpretación del manuscrito original realizada a su pedido por A. DONDAINE (cfr. *La participation*, ed. cit., pág. 319 nota). En la edición vulgata (*Opuscula theologica*, Marietti, Torino, 1954, t. II, pág. 373). M. CALCATERRA —quien tiene en cuenta la edición crítica de WYSEY— omite la palabra "formae", obscureciendo el texto del segundo párrafo; en lugar de "mathematicae" es tampa "metaphysicae", evidentemente por distracción; en lugar de "eadem operationem", en el tercer párrafo, mantiene la lección "compositionem"; el "etiam" del mismo párrafo aparece antes de "Physicae" y no de "communis" (sin embargo esta ubicación no es aceptada en las versiones de Wyse y de Decker). Las variantes son un índice de la dificultad de lectura del texto.

mente ha sido publicado en ediciones críticas por P. Wyser⁵⁹ y B. Decker⁶⁰. Es evidente que su interpretación, llena de dificultades, debe realizarse a la luz de los *lugares paralelos* en los que su autor trata del mismo tema. Esta regla elemental del método crítico no parece haber sido tenida en cuenta por la nueva interpretación.

El método crítico exige, ante todo, fijar *cronológicamente* la obra estudiada. Es actualmente indudable, tras las investigaciones de P. Mandonnet⁶¹ y M. D. Chenu⁶², que se trata de una obra *juvenil*: en ella son detectables rasgos de inmadurez, al admitir que en la combinación química ("mixtum") hay una "forma intermedia" entre las propias de los elementos, que puede variar⁶³, opinión que el Santo considera "ridícula" en la cuestión disputada *De anima*, redactada entre 1265-1266⁶⁴; al aceptar la teoría aviceniana de las "dimensiones interminadas"⁶⁵, que abandona desde la redacción de *IV Contra Gentiles*, en el año 1263⁶⁶; al

⁵⁹ PAUL WYSER, *Thomas von Aquin. In librum Boethii De Trinitate. Quaestiones quinta et sexta*, Société Philosophique, Fribourg, 1948.

⁶⁰ BRUNO DECKER, *Sancti Thomae Aquinatis. Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Berill, Leiden, 1955.

⁶¹ PIERRE MANDONNET, "Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. IX (1920) pág. 150.

⁶² MARIE DOMINIQUE CHENU, "La date du commentaire de Saint Thomas", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 1949, págs. 432-434.

⁶³ "Probabilior tamen videtur opinio Commentatoris, III De coelo et mundo, qui hanc opinionem Avicennae improbens, ait elementorum formas in mixto non remanere, nec totaliter corrumpi, sed fieri ex eis unam mediam formam, in quantum suscipiant magis et minus": *In Boethium De Trinitate*, q. 4, a. 3.

⁶⁴ "Dicere etiam formae elementorum succipiant magis et minus, ut Averroes dicit, ridiculum est, cum sint formae substantiales quae magis et minus recipere non possunt. Nec medium est inter substantiam et accedens, ut ipse fingit": *Quaestio de anima*, a. 9, ad 10. La fecha de esta cuestión, 1265-1266, ha sido establecida por P. SYNAVE, "Le problème chronologique des Questions Disputées de Saint Thomas", *Revue Thomiste*, XLI (1926), págs. 154-159.

⁶⁵ "Forma fit haec per hoc quod recipiatur in materia. Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se recepta individuet nisi quod secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. . . Et ideo materia efficitur haec et signata secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones autem istae possunt dupliciter consideri. Uno modo secundum earum terminationem: et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram; et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis, et sic non possunt esse principia individuationis, quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi vel nigri, et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata; et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie": *In Boethium De Trinitate*, q. 4, a. 2.

⁶⁶ "Individuationis enim principium est materia, sicut forma est principium speciei. . . Cum transmutatio fiat secundum primum subiectum quod est individuationis principium. . . Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensionis; deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante": *Contra gentiles*, IV, c. 63. "Quantitas dimensionis sine subiecto subsistat et ipsa alia accidentia praebat subiecto. . . Habet autem hoc proprium quantitas dimensionis inter accidentia reliqua quod ipsa secundum se individuetur. Quod ideo est quia positio, quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur: est enim quantitas positionem habens. . . Et quia sola quantitas dimensionis de sui ratione habet unde multiplicatio individuum in eadem specie possit

considerar el libro *De causis* como de Aristóteles⁶⁷, afirmación desechada desde su comentario al segundo libro *Sententiarum*, en 1256-1257⁶⁸. Por otra parte, Anibaldo de Anibaldis, en su propio comentario a las *Sentencias* del Lombardo cita al *In Boethium* de Santo Tomás como obra conocida en 1261-1262.

De modo que este comentario no es posterior al año 1256; data del primer año de docencia del Aquinense. Es obvio que las obras juveniles deben leerse a la luz de las de madurez y no éstas a la luz de aquéllas. Pero hay otro aspecto que merece destacarse. El comentario es un escrito *inacabado*. Sin duda, hay otras obras que el Aquinense no terminó, pero por impedírselo su temprana muerte. No es este el caso, al tratarse de un escrito juvenil. No sabemos por qué no lo concluyó. Podría pensarse que se hallaba incómodo en el clima fuertemente neoplatónico del texto comentado, justamente en un tema en que el novel catedrático sostenía ideas netamente aristotélicas. O que no estuviera conforme con su trabajo, relegando para más adelante su corrección, sin haber hallado más tarde el tiempo necesario para hacerlo. De todos modos es claro que no puede darse como *definitiva* una posición estampada en una obra inacabada, al menos cuando existen otros escritos posteriores donde retoma el mismo tema.

Por fin, se trata de una obra *discutida*. Hasta se ha llegado —sin duda exageradamente— a considerarla confusa, equívoca, imprecisa, oscura, como sostiene F. Guil Blanes⁶⁹. Sin duda la crítica es excesiva, pero no puede ignorarse; al menos queda en pie que no es prudente utilizar como base de una construcción doctrinal una obra discutida

accudere, prima radix huiusmodi multiplicacionis ex dimensione esse videtur; et quia in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem materiae, quae non intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur, nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est. . . non oportet dicere quod accidentia huiusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix": *ibidem*, IV, c. 65. La fecha comúnmente admitida para esta obra es 1258-1259; sin embargo, el libro IV data de 1263, como ha establecido H. DONDAINE, "Le «Contra errores graecorum» de Saint Thomas et le livre IVe. «Contra gentiles»", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1941, págs. 156-162.

⁶⁷ "Sed divina excedunt omnem intellectum, ut Dionysius dicit I cap. De divinis nominibus et Philosophus in libro De causis": *In Boethium De Trinitate*, q. 6, a. 1, arg. 2, 3ª series.

⁶⁸ "In hac materia auctoritates libri De causis recipiendae non sunt, quia ille que librum illum composuit huius erroris auctor fuisse invenitur, nisi forte quis velit exponere, quod est praeter nostrum propositum": *In II Sententiarum*, d. 18, q. 2, a. 2. Para la fecha de esta obra, 1256-1257, cfr. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1950, pág. 229. Por razones de crítica interna, Santo Tomás rechaza la atribución de esta obra a Aristóteles; al comentarla, declara que se trata de un resumen de la *Elementatio theologica* de Proclo (*In De causis*, Prooemium, nº 9) traducida del griego por Guillermo de Moerbeke, en 1268. Se ha creído que fue el primero en descubrir al verdadero autor; sin embargo H. BEDORET, "L'auteur et le traducteur du Liber De causis", *Revue néoscholastique de Philosophie*, XLI (1938), pág. 543, nota 16, ha mostrado que en un código anónimo de mediados del siglo XIII ya se lo atribuye a Proclo.

⁶⁹ FRANCISCO GUIL BLANES, "Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo", *Estudios Filosóficos*, V (1954), págs. 389-404. Algunos ejemplos: "De ahí lo artificioso de la división establecida. . . lo confuso de los ejemplos aducidos" (pág. 394); "Está jugando con el equivoco" (pág. 395); "Como se ve, todo está confuso. . . se complica extraordinaria-

cuando existen otras indiscutidas que nos permiten conocer el pensamiento del autor con mayor seguridad y sin prestarse a objeciones.

Estos tres rasgos, el de ser una obra juvenil, inacabada y discutida, no obligan a desecharla, sino a interpretarla tomando como guía las obras de madurez. Encarado así el problema, los pasajes del comentario que han dado lugar a la nueva concepción se reubican en el contexto de la exposición clásica. Dos son las cuestiones capitales a resolver: si es correcta la distinción entre la abstracción "*universalis a particulari*", denominada por de Vío "total" y la "*formae a materia*", llamada por el gaetano "formal" o si en cambio se identifican con la abstracción física, la primera, y con la matemática, la segunda; luego, si es correcto hablar de una abstracción metafísica o sí, en cambio, sólo deba tratarse de una separación metafísica.

En la *Summa theologiae*, la abstracción "*universalis a particulari*" se caracteriza porque en ella no permanece en la noción abstraída aquello de lo cual ha sido abstraída, como hemos visto antes; en cambio en la abstracción "*formae a materia*" sucede lo contrario: permanece. Ahora bien, tanto en las obras de madurez como en el comentario juvenil discutido, Santo Tomás afirma constantemente que en las nociones "físicas" permanece la materia sensible común y en las matemáticas la materia inteligible común. Por lo tanto no es posible identificar simplemente la abstracción "física" con la de lo universal, ni la matemática con la de lo formal.

Queda, sin embargo, una duda: ¿por qué razón en su discutido comentario parece identificar la abstracción "física" con la de lo universal y la matemática con la de lo formal? El mismo autor lo explica, precisamente en su obra juvenil: los objetos de la Filosofía Natural "se consideran sin materia individual y sin todo lo que sigue a la materia individual, pero no sin materia no individual porque de su noción depende la noción de forma, que determina a la materia. . . y porque los singulares incluyen en su noción la materia individual y los universales la materia común, como se dice en el VI de los (libros) metafísicos, por eso la antedicha abstracción no se llama de la forma de la materia absolutamente, sino de lo universal de lo particular"⁷⁰.

Precisamente porque la "forma" abstraída conserva materia (la materia sensible común, sin la que serían ininteligibles los objetos "físicos": una noción de "hombre" sin cuerpo sería ininteligible),

mente. . . la complicación llega a más todavía. . ." (pág. 396); "La confusión sube de punto. . . con una terminología tan poco precisa es difícil a qué atenerse. . . En resumen, pues, el consabido texto del art. 3 de la q. 5 del comentario al *De Trinitate* no presta luz alguna, sino que por dar lugar a notables equívocos, oscurece extraordinariamente la investigación sobre la materia. . . entorpece la visión. . . se confunde" (pág. 398).

⁷⁰ "Rationes secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiae, considerantur absque materia signata et absque omnibus his quae consequuntur materiam signatam, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio formae. . . Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur in VII Metaphysicorum, ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari": In Boethium *De Trinitate*, q. 5, a. 2.

resultaría chocante llamarla "absolute" abstracción de la forma, que es lo contrario a la materia. En el mismo artículo en el que hace esta aclaración, Santo Tomás insiste en que se trata de abstraer una forma que es justamente la esencia, con función formal respecto a los individuos: "la forma inteligible es la esencia de la cosa"⁷¹. En sus obras de madurez sostiene constantemente lo mismo: "la naturaleza específica, construida de forma y materia común se comporta como *formal* respecto al individuo que *participa* de tal naturaleza"⁷²; "las partes específicas que se ponen en la definición pertenecen (al sujeto definido) como su *causa formal*"⁷³; "el sujeto se indica como un todo; la naturaleza como *parte formal*"⁷⁴.

Es, pues, claro que la esencia o naturaleza abstraída de lo concreto, compuesta de forma y materia común tiene función *formal* (determinante) en relación al individuo del que se abstrae. Pero en la abstracción *matemática* no solamente tiene esta función, sino que expresa una forma física del sujeto: la *cantidad* extensiva es un accidente real, aunque al ser abstraída matemáticamente ya no se considera como forma física, sino en sí misma, sin su "materia" que en este caso es la substancia: "la *substancia*, que es *materia* de la cantidad inteligible, puede existir sin cantidad"⁷⁵. Por esta razón la abstracción matemática puede llamarse "formae a materia absolute".

El otro problema es el de la abstracción *metafísica*. Lo abstraído es el *ente* y por ello no basta la simple aprehensión que conceptualiza esencias sin llegar al ser; debe realizarse por medio de un *juicio* que indique que al decir "lo que es" no se implica necesariamente que su ser dependa de la materia. Por ello se hace "según la operación del entendimiento componente y dividente (afirmante o negante) que se llama propiamente *separación* y ésta compete a la ciencia divina o

⁷¹ "Forma intelligibilis est quidditas rei": *ibidem*, ad 2.

⁷² "Natura igitur speciei constituta ex forma et materia communi, se habet ut formalis respectu individui quod participat talem naturam": *In II Physicorum*, lect. 5, n. 179. Para la fecha de este comentario, ver más adelante, nota.

⁷³ "Partes quae ponuntur in definitione pertinent ad causam formalem" *ibidem*.

⁷⁴ "Suppositum signatur per totum, natura autem sive quidditas, ut pars formalis": *Quodlibetum II*, a. 4 Este quodlibeto data de 1269; (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, Louvain, 1942, t. II, pág. 541 y A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, Liturgiche, Roma, 1945, pág. 239). Cf. "Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius": *De potentia*, q. 9, a. 1; esta cuestión data de 1268 (P. SYNAVE, "Le problème chronologique des Questions disputées de Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1926, pags. 154-159); "Hypostasis significatur per modum subsistentis; natura autem significatur per modum formae": *Summa theologiae*, III, q. 35, a. 1; la tercera parte de la Suma es de 1272-1273 (A. WALZ, *o. cit.*).

⁷⁵ "Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate": *In Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 3.

Metafísica" ⁷⁶. ¿Esto indica que la "separación" sea distinta de la "abstracción"? Bastará notar que al menos en cinco pasajes de obras de madurez el Aquinense usa *indistintamente* estos términos:

1. — en el comentario *In De anima*, que data de 1268-1269 ⁷⁷ dice que los objetos físicos "no son separables de la materia física" ⁷⁸; en cambio los matemáticos "aunque existan en la materia y por ello no sean del número de los separables en cuanto a su ser, el matemático no les determina materia sensible" ⁷⁹; evidentemente, aquí "separable" equivale a "abstraible";

⁷⁶ "Una, secundum operationem intellectus componentis et dividit, quae separatio dicitur proprie; et sic competit scientiae divinae, sive Metaphysicae": *ibidem*. Es de advertir que al comienzo de este artículo el Aquinense había aclarado los dos tipos de abstracción, una por simple aprehensión y otra por juicio: "Duplex est operatio intellectus: una quae dicitur intelligentia indivisibilium qua cognoscitur de unoquoque (o: de unaquaque re) quid est. Alia vero (est) qua componit et dividit, scilicet enuntiationem negativam vel affirmativam formando: et haec quidem duae operationes duobus quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquid gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum aliquod, sive incompleta ut pars vel accidens. Secunda operatio respicit ipsum esse rei". La terminología "intelligentia indivisibilium" (simple aprehensión) y "compositio et divisio" (juicio), está tomada directamente de las expresiones de ARISTÓTELES, *De anima*, III, 6; 430 a 25-b 33; cf. *In de anima*, lect. 11, n. 746-764. La realización de la abstracción por medio de ambas operaciones mentales se reitera en las obras de madurez: "Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis, sicut intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatim ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis, sicut intelligimus unum, nihil considerando de alio": *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad 1. Para la fecha de la primera parte de la Suma, ver nota 80.

⁷⁷ PIERRE MANDONNET, *Des écrits authentiques de Saint Thomas*, Paulus Verlag, Fribourg, 1910, había fijado los años 1269-1270 para este comentario. Posteriormente, A. BIRKENMAJER, "Kleinerer Thomasfragen", *Philosophisches Jahrbuch*, XXIV (1921), págs. 31-49, observó el uso, en el libro I, de la traducción de Guillermo de Moerbeke de la paráfrasis de Temistio al *De anima*, que ubicó entre el 18 de mayo de 1268, fin de la versión moerbekana de la *Elementatio theologia* de Proclo y el 17 de diciembre de 1268, en que termina la traducción del comentario de Filopón al *De anima*. De esto dedujo MARCEL DE CORTE, "Thémistius et Saint Thomas," *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, VII (1932), págs. 47-83, la posterioridad del libro I a los libros II y III del comentario de Santo Tomás, ya que en éstos no utiliza a Temistio. Pero J. M. MILLAS VILLACROSA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, I.S.I.C., Madrid, 1942, pág. 54, estableció la fecha de la finalización de la versión moerbekana de la paráfrasis de Temistio: el 22 de noviembre de 1267. Por su parte GERARD VERBEKE, "Les sources et la chronologie du commentaire de S. Thomas au *De anima* d'Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, XLV (1947), págs. 314-338, mostró que la influencia de Temistio se nota también en los libros II y III, con lo que todo el comentario de Santo Tomás resulta posterior a 1267. Por fin AUGUSTE MANSIÖN, "Date de quelques commentaires de Saint Thomas sur Aristote", *Studia Mediaevalia*, R. Martin, 1946, págs. 276-283, admite la utilización de Temistio en todo el comentario, precisando su fecha: es posterior a 1267 y anterior a 1271 porque en este año, en el que redacta Santo Tomás su comentario *In Metaphysicam*, ya sabía, gracias a la *versio nova* de Moerbeke, que el libro XII no es, como antes había creído, el XI (cf. FANZ PELZER, "Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in der Werke des hl. Thomas von Aquin", *Gregorianum*, XVII (1936), págs. 395-397). Por lo que toca a nuestro tema, es seguro que se trata de una obra de madurez, datada en 1268-1269 y tal vez en 1270-1271, como opina MANSIÖN (art. cit., pág. 282).

⁷⁸ "Non sunt separabiles a physica materia... ad (philosophum) naturalem spectat consideratio eorum": *In de anima*, I, lect. 2, n. 30. "Abstrahit tamen circa naturalia intellectus universale a particulari simili modo, in quantum intelligit naturam speciei sine principis individuantibus": *ibidem*, III, lect. 12, n. 784.

⁷⁹ "Licet habeant esse in materia sensibili et sint de numero separatorum quantum ad esse, tamen mathematicus non determinat sibi materiam sensibilem": *ibidem*, I, lect. 2, n. 28. "Intellectus intelligit omnia mathematica separate, tanquam si essent separata, quamvis non sint separata secundum rem": *ibidem*, III, lect. 12, n. 783.

2. — en la primera parte de la *Summa theologiae*, que data de 1268-1269⁸⁰ emplea el mismo término, “abstractio”, tanto para designar la formación de los conceptos físicos y matemáticos, como para los metafísicos: “El entendimiento *abstrae* la especie de la cosa natural (física) de la materia sensible individual. . . las especies matemáticas pueden *abstrahere* de la materia sensible no sólo individual, sino también de la común. . . Otras pueden *abstrahere* también de la materia inteligible común, como el ente, lo uno, la potencia y el acto”⁸¹; es claro, pues, que la abstracción compete a la Metafísica:

3. — en el comentario *In Physicorum*, de los años 1269-1270⁸², indica que el matemático “*abstrae* de la materia sensible y natural” porque hay objetos que “aunque se unen en un sujeto, sin embargo a uno no pertenece la noción de otro y por ello uno puede entenderse *separado* de otro. Y esto significa que uno es *abstraído* de otro”⁸³; aquí es evidente la identidad entre “abstracción” y “separación”;

4. — en el comentario *In De sensu*, que data de 1270⁸⁴, la abstracción física y matemática se llama “separación”; afirma que las “ciencias” se

⁸⁰ La fecha de composición de la primera parte de la *Summa* se ubica al fin de la docencia italiana del Santo. A. WALZ, “Les écrits de Saint Thomas”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, 1 (1946), col. 637, la data entre 1266-1268; M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i.W., 1949, pág. 294, la adelanta un poco, 1266-1267; en cambio P. MANDONNET, “Chronologie sommaire de la vie et les écrits de Saint Thomas”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, IX (1920), pág. 151, la atrasa algo, hasta 1267-1268. Dada la madurez de esta obra capital, se podría aún ubicarla en 1268-1269.

⁸¹ “Intellectus abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. . . Species autem mathematicae possunt abstrahi a materia non solum individuali, sed etiam communi. . . Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus et alia huiusmodi”: *Summa theologiae*, I, q. 85 a. 2, ad 2.

⁸² A. WALZ, *art. cit.*, indica que este comentario fué escrito “después de 1268”; lógicamente es posterior a la versión latina que utiliza; M. GRABMANN, *Die Werke*, págs. 260-268, lo ubica en la segunda docencia parisiense, es decir entre 1269 y 1272, lo que parece más exacto, ya que a su autor le interesaba exponer un Aristóteles libre de desviaciones propias del “averroísmo” parisiense, justamente en el tema “físico”.

⁸³ “Mathematicus considerat lineas et puncta et superficies et huiusmodi et accidentia eorum non in quantum sunt termini corporis naturalis; ideo dicitur abstrahere a materia sensibili et naturali. Ad eius evidentiam considerandum est quod multa sunt coniuncta secundum rem, quorum unum non est de intellectu alterius sicut album et musicum coniunguntur in aliquo subiecto et tamen unum non est de intellectu alterius et ideo potest unum separatim intelligi sine alio. Et hoc est unum intellectum esse abstractum ab alio”: *In Physicorum*, II, lect. 3, n. 161.

⁸⁴ AUGUSTE MANDONNET, “Le commentaire de Saint Thomas sur le *De sensu* d'Aristote”, *Mélanges Mandonnet*, Vrin, París, 1930, t. I, págs. 83-102, basándose en el hecho de que dos citas aristotélicas (*In De sensu*, n. 119 y 146) responden a la traducción de *De partibus animalium* y *De generatione animalium* hechas por Moerbeke en 1259, estableció que este comentario es posterior a esa fecha; dataría del período 1260-1272. Sin embargo parece necesario precisar más: como los demás comentarios aristotélicos, se ubica en la segunda docencia parisiense, entre 1269 y 1272, como indican, en los trabajos antes citados, tanto MANDONNET como GRABMANN. Pero no sería el primero de esta serie de comentarios, como yo mismo afirmaba (cf. GUSTAVO ELOY PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pág. 56), ya que la abundancia de referencias a la traducción latina del *De anima* (ns. 1, 2, 7, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 30, 33, 36, 53, 55, 59, 66, 67, 73, 76, 77, 79, 80, 83, 117, 120, 145, 200, 212, 288 y 291) y el hecho de que haga notar que el *De sensu* presupone aquella obra, obliga a pensar que este escrito es posterior a ella, es decir, ubicarla en 1270.

diversifican "según la diferencia de *separación* de la materia. . . lo que está *separado* según su ser y su noción pertenece a la *Metafísica*; lo que co; lo que, por fin, en su noción indica materia sensible, pertenece al (filósofo) natural"⁸⁵;

5. — en el comentario *In Metaphysicorum*, que data de 1271-1272⁸⁶, distingue "el ente movable, sujeto de la *Filosofía Natural*, que según su noción no es *separable* de la materia", de los objetos *matemáticos*, "*separados* de la materia sensible" y a ambos de los *metafísicos*, "que son *totalmente separados*. . . según su ser y su noción"⁸⁷

No hay, pues lugar a dudas de que para Santo Tomás la abstracción es una separación y la separación una abstracción. Los nuevos intérpretes se han apresurado demasiado a oponer tajantemente ambas nociones —"toto caelo", llega a decir uno de ellos⁸⁸— cuando en realidad son *sinónimas*. Queda en pie, sin embargo, el mérito que han tenido al *subrayar* que la abstracción metafísica no se realiza por simple aprehensión sino por *juicio* (negativo). Esto ya había sido notado, con bastante antelación, por *Santiago Ramírez*, sin que por ello pensara que debía rechazar la interpretación tradicional⁸⁹. Poco después hicieron lo mismo

⁸⁵ "Habitibus scientiarum, quibus intellectus perficitur, etiam distinguuntur secundum differentiam separationis a materia; et ideo Philosophus in VI Metaphysicorum distinguit genera scientiarum secundum modum separationis a materia. Nam ea quae sunt separata a materia secundum esse et rationem, pertinent a metaphysicum; quae autem sunt separata secundum rationem et non secundum esse, pertinent ad mathematicum; quae autem in sui ratione concernunt materiam sensibilem, pertinent ad naturalem": *In De sensu et sensato*, lect. 1, n. 1).

⁸⁶ P. MANDONNET, "Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, IX (1920), pág. 150, ubi este comentario en la docencia romana del Aquinense, entre los años 1265-1267. Pero A. MANSION, "Pour l'histoire du commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote", *Revue Néoscholastique de Philosophie*, XXVI (1925), ha mostrado la dependencia de tres citas de Simplicio de la traducción realizada por Moerbeke en 1271 y concluida el 15 de junio; de modo que la fecha de este escrito debe trasladarse a 1271-1272. Cf. J. DUIN, "Nouvelles précisions sur la chronologie du Commentum in Metaphysicam", *Revue Philosophique de Louvain*, LIII (1955), págs. 511-524 y JAMES C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics*, M. Nijhoff, The Hague, 1972, págs. 10-22.

⁸⁷ "Ens mobile est subiectum naturalis philosophiae. . . quae secundum rationem non est separabilis a materia": *In Metaphysicorum*, VI, lect. 1, n. 1155. "Scientia mathematica speculatur quaedam in quantum sunt immobilia vel separabilia *ibidem*, n. 1165. "Ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et a motu": *ibidem*, n. 1165.

⁸⁸ L. VICENTE, "De modis abstractionis", *Divus Thomas*, LXXXIV (1963), pág. 193.

⁸⁹ S. RAMÍREZ, "De ipsa Philosophia", *Ciencia Tomista*, XXVI (1922), págs. 325-348 y XXIX (1924), págs. 48-52.

F. M. Blanche⁹⁰, Thomas Philippe⁹¹ y Matthias Thiel⁹² sin que su observación mereciera la atención debida.

El primero en oponerse a la concepción clásica de la abstracción fué Louis Marie Régis⁹³. Otros, posteriormente a los estudios de Geiger y Robert, han integrado su aporte a la doctrina tradicional de los "grados de abstracción formal": así Jacques Maritain⁹⁴, Mariano De Andrea⁹⁵, M. V. Leroy⁹⁶. Que es, a mi juicio, lo correcto. Un examen sereno de los textos del Doctor Común lo confirma.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

⁹⁰ F. M. BLANCHE, "La théorie de l'abstraction chez Saint Thomas", *Mélanges Thomistes*. Vrin, Paris, 1923, págs. 237-251.

⁹¹ T. PHILIPPE, *Bulletin Thomiste*. III (1930-1933), pág. 507.

⁹² M. THIEL, "De abstractione", *Studia Anselmiana*. VII-VIII (1938), págs. 98-119.

⁹³ L. M. REGIS, "La Philosophie de la Nature", *Etudes et Recherches Philosophiques*. I, Ottawa, 1936, págs. 128-141.

⁹⁴ J. MARITAIN, *Court Traité de l'existence*, Hartmann, Paris, 1947, págs. 51-52 (versión argentina, Desclée, Buenos Aires, 1949, págs. 40-43). Sobre el tema de los "grados de abstracción", hace una amplia exposición en *La philosophie de la nature*, Téqui, Paris, 1935 (versión argentina, Club de Lectores, Buenos Aires, 1945); más brevemente, en *Les degrés du savoir*, Desclée, Paris, 1932, págs. 71-76, 265-268 y 414-432 (versión argentina, Desclée, Buenos Aires, 1969, págs. 69-74, 222-225 y 331-353); *Sept leçons sur l'être*, Téqui, Paris, 1932, págs. 85-96 (versión argentina, Desclée, Buenos Aires, 1943, págs. 114-124); *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée, Paris, 1939, págs. 231-232 y 237-238. Un primer esbozo de sus posiciones aparece en *Réflexions sur l'intelligence*, N.R.F., Paris, 1926, págs. 174-201.

⁹⁵ M. DEANDREA, "Soggetto e oggetto della Metafisica", *Angelicum*, XXVII 1950, págs. 165-195.

⁹⁶ M. V. LEROY, "Le savoir spéculatif", *Revue Thomiste*. XLVIII (1948), págs. 236-327 y anexo, págs. 328-339.

NOTA SOBRE EL CONCEPTO DE "ENTE" EN TOMAS DE AQUINO (DIOS; ¿SER O ENTE?)

I

Dios no es un ente

1. — Nuestro propósito no es tratar el concepto de "ente" según el pensamiento de Tomás de Aquino con exhaustividad. Nos proponemos simplemente llamar la atención sobre un aspecto que corre el riesgo de ser tergiversado en el Tomismo: ¿Dios es ser o es ente?

Pero comencemos por el principio. M. Heidegger ha dicho repetidas veces que el *ser no es el ente*: existe entre "ser" y "ente" una diferencia ontológica, una distinción que no es mero producto del entendimiento¹. Según este filósofo, toda la metafísica ha sido, hasta ahora, sólo ontología: esto es, ha estudiado no el ser, sino el ente circundante (ontología) o el ente supremo (onto-teo-logía). Pero, para Heidegger, *el ser no es Dios* ni el fundamento del mundo². Ante Dios, concebido como causa de sí mismo, como ente supremo que fundamenta todo "el hombre no puede orar... ni ofrecer sacrificios". Un pensar sin Dios como causa de sí, propio de la filosofía, está quizás más cerca del Dios divino³.

2. — Estas afirmaciones de Heidegger han logrado que algunos filósofos tomistas *desacrediten sin más el concepto de ente* cuando nos referimos a Dios. Bástenos algunos ejemplos:

¹ "La diferencia ontológica es el no entre el ente y el ser. Pero así como el ser, en cuanto el no respecto del ente, no es una nada en el sentido del nihil negativum, tampoco la diferencia, en cuanto el no entre el ente y ser, es sólo el producto de una distinción del pensamiento (ens rationis) (HEIDEGGER, M., Prólogo a la tercera edición de *Ser, Verdad y Fundamento*. En *Qué es metafísica*, Siglo Veinti, Bs. As., 1974, p. 59).

² "¿Pero el ser —¿qué es el ser? Es él mismo. Experimentar esto y decirlo: eso ha de aprender el pensar venidero. El "ser" —eso no es Dios, ni el fundamento del mundo. El ser es más amplio y lejano que todo ente, y sin embargo más cercano al hombre que cualquier ente, sea una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel, Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía le queda al hombre holgada. El hombre, por lo pronto, se atiene siempre al ente, y solamente al ente". (HEIDEGGER, M., Carta sobre el humanismo, Huascar, Bs. As., 1972, p. 84).

³ HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, 1957, p. 70-71.

a) E. Gilson afirma: "Comme le disait Thomas d'Aquin, *tout ens est un esse habens*"⁴. "Le Dieu de Saint Thomas est l'*esse*, il n'est rien d'autre, et sa pureté existentielle le distingue de tous les autres êtres dont chacun n'est qu'un acte d'*esse* qualifié et déterminé à être "tel être" par une essence qui s'y ajoute"⁵.

b) José de Finance, profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, ha escrito también recientemente: "Pour Saint Thomas. . . Dieu est avant tout, en plénitude et pureté, l'*Ipsum esse*. Il est, en donnant à ce verbe son sens le plus fort; il est, non pas comme ayant être (*ens*), mais comme étant, à l'état pur, ce qui, dans l'être, le fait être: *Ipsum esse subsistens*. Dieu est - et, en disant cela, on a tout dit"⁶.

c) Raúl Echaury considera que es un equívoco de Heidegger considerar a Dios como ente⁷. Según este filósofo tomista, Dios —en el pensamiento de Tomás de Aquino— no es ente sino el *Ipsum purum esse*.

Los claros y repetidos textos tomistas que atribuyen a Dios el concepto de *ente* son interpretados, por este autor, de la siguiente manera: "Si Santo Tomás también emplea la palabra *Ens* para designar a Dios, no es porque efectivamente El sea un ente, sino porque al entendimiento le resulta difícil hablar de Dios, sin representárselo como algo que es; pero, como queda dicho antes son únicamente las cosas, en tanto que tienen ser (*esse*) y lo ejercen de tal manera determinada (*essentia*); en este sentido, la *essentia* constituye el sujeto receptor que participa del *Esse*. Pero, como en Dios no se da un sujeto portador del *actus essendi*, porque El mismo constituye el Acto puro de ser, Dios no es un ente, o sea, algo que es, pues El es, sin ser algo. Por insólito y sorprendente que pueda parecer, Heideg-

Por insólito y sorprendente que pueda parecer, Heidegger le confiere a Dios la categoría de ente supremo, alcanzando con ello la cima de su desconocimiento de la metafísica tomista"⁸. En resumen, estos autores tomistas niegan que se pueda predicar de Dios, con propiedad, el concepto de ente.

⁴ GILSON, E., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948, p. 288.

⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁶ *Seminarium*, n.º 3, Julio-septiembre 1977, p. 712.

⁷ ECHAURY, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, Instituto de Filosofía, Rosario, 1964, p. 150, nota 1.

⁸ *Ibidem*, p. 149. "Esta noción metafísica de Dios, que posee una densidad filosófica y un encanto incomparables, resulta totalmente ignorada por Heidegger como lo habíamos advertido y como nuevamente lo confirma el siguiente texto: «El ente supremo es puro, realización siempre plena, *actus purus*. El efectuar es aquí la consistencia, realizándose desde sí, de lo que consiste para sí. Este ente (*ens*) no es sólo lo que él es (sua *essentia*), sino que él es, en lo que es, siempre su consistencia (*est suum esse non participans alio*). Por eso, Dios se denomina, pensado metafísicamente, el *sumum ens*." (HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. II, p. 415).

"No se puede menos que lamentar la anarquía semántica de este párrafo y el malentendido allí presente con respecto a la noción tomista de Dios. En primer lugar, Heidegger designa indebidamente a Dios con el término «ente» afirmando que es *actus purus*, pero acto puro de ser y no «realización plena» de algo consistente, como dice Heidegger" (ECHAURY, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Bs. As., 1971, p. 152).

II

Dios: ¿ser o ente?

3. — Tomás de Aquino ha escrito mucho y —por lo que conocemos— ha hecho afirmaciones que permiten literalmente sostener una u otra sentencia: a) Dios es el *ser* por sí mismo subsistente; b) Dios es *ente* por esencia.

Estimamos que ambas afirmaciones son dignas de consideración. En otras palabras, algunas sentencias de Tomás de Aquino no deberían ser desacreditadas, sin más, por otras filosofías de moda, sino que se debería tratar de profundizar el sentido de estas expresiones para ver si no se llega a armonizar ambas sentencias, aparentemente contradictorias.

Estimamos también que el concepto que Tomás de Aquino se había formado del "ser" y del "ente" es mucho más complejo de lo que generalmente aparece en los tratados tomistas. La problemática que estos conceptos implican es amplísima. Aquí trataremos solamente de sugerirla en parte.

4. — Tomás de Aquino, por una parte, sostiene claramente que Dios es *ente*. Veamos algunos textos:

—“Todo el que tiene algo no desde sí mismo, sino de otro, esto le viene de lo que está fuera de su esencia. De este modo Avicena prueba que el ser de cualquier cosa, a excepción del *primer ente*, es algo fuera de la esencia de él mismo, porque todas las cosas tienen el ser a partir de otro”⁹.

—“Siendo Dios *ente subsistente*, ninguna otra cosa fuera de El mismo es su ser”¹⁰.

—“Aquel ser, pues, que es *ente subsistente*, es necesario que no sea causado; ningún ente causado, en efecto, es su ser”¹¹.

“Según Heidegger, Dios es un ente en quien se brinda la actualidad en su plenitud, el acto puro en el sentido del ente supremo completamente perfecto y totalmente acabado, y cuya esencia exige su existencia.

“Dios es para Santo Tomás acto puro, pero no porque sea el ente supremo perfecto y completamente actualizado, sino que es un acto puro de ser, el *Esse* en estado puro; y su esencia no exige la existencia por ser perfecta, como dice Heidegger, sino que su esencia es su mismo ser. Dios no es una esencia perfectísima, o sea algo perfectísimo, sino que Dios es perfecto por ser Acto puro de existir” (*Ibidem*, p. 153).

⁹ “Omne autem quod aliquid habet non a seipso, sed ab altero, est ei praeter essentiam suam. Et per hunc modum probat Avicenna quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent” (*De Veritate*, VIII, 8). Cfr. *Ibidem*, VII, 1; S.C.G., I, 22. *De Spiritu Creato*, art. 1.

¹⁰ “Relinquitur igitur quod cum Deus sit *ens subsistens*, nihil aliud praeter ipsum est suum esse” (S.C.G., II, 52). Cfr. S. Th., I, q. 11, a. 4.

¹¹ Illud igitur esse quod est *ens subsistens*, oportet quod sit non causatum; nullum igitur ens causatum est suum esse” (S.C.G., I, 52).

—“Sólo Dios es *ente* por su esencia, porque la esencia de El es su ser; pero toda otra creatura es *ente* participadamente, no porque su esencia sea el ser de ella”¹².

5. — Por otra parte, Tomás de Aquino sostiene que Dios es el *ser subsistente*; es su ser; es ser puro; ser primero, ser divino, absoluto, etcétera.

He aquí algunos ejemplos:

—“Dios es *ser subsistente*. Ninguna cosa, pues, fuera de El mismo, puede ser su ser”¹³.

—“Aquel ser, pues, que es *ente subsistente*, es necesario que no sea causado; ningún *ente* causado, en efecto, es su ser”¹⁴.

—“La misma naturaleza o esencia divina es el ser de El; pero la naturaleza o esencia de cualquier cosa creada no es su ser, sino ser participando de otro. Y así Dios es *ser puro*, porque Dios es su *ser subsistente*; en la creatura empero el ser es recibido o participado”¹⁵.

—“La causa primera... no tiene el ser participado; ella misma es el *ser primero*”¹⁶.

—“El *ente* se predica de sólo Dios esencialmente por aquello que el *ser divino* es *ser subsistente y absoluto*”¹⁷.

6. — Así, pues, tenemos que incontestablemente Tomás de Aquino llama a Dios tanto “*ente*” como “*ser*”, calificando a estos dos conceptos con adjetivos como “*subsistente*”, “*puro*”, “*absoluto*”, etc. ¿Qué significa, entonces, el concepto de “*ente*”? ¿En qué se diferencia del concepto de “*ser*”?

Tratemos de esbozar las características del *ente*. Luego daremos una descripción más precisa y universal.

a) En primer lugar, y con plena verdad, Tomás de Aquino llama *ente* a aquello cuyo ser es lo mismo que lo que es. En este caso el ser no es recibido en alguna forma finita: es por sí *subsistente*¹⁸. Dios, pues, es

¹² “Solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse: omnis autem creaturae est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse” (S. Th., I, q. 104, a. 1). Cfr. S. Th., I, q. 4, a. 3 ad 3m; I, q. 3, a. 4; In II Post. Anal., lect. 6; De Potentia, q. 3, a. 5.

¹³ “Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter Ipsum potest esse suum esse” (S.C.G., II, 52).

¹⁴ S.C.G., II, 52.

¹⁵ “Ipsa autem natura vel essentia divina est ejus esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creaturae non est suum esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum” (De Veritate, q. 21, a. 5).

¹⁶ “Causa autem prima... non habet esse participatum; sed ipsa est esse primum” (Comm. in L. De Causis, lect. 9).

¹⁷ “Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum” (Quodlib., II, q. II, a. 3). Cfr. De Potentia, q. 7, a. 2 ad 4m.

¹⁸ “Illud tamen verissime et primo dicitur ens cuius esse est ipsum quod est, quia esse ejus non est receptum sed per se subsistens” (In II Sent., Dist. 37, q. I, a. 2).

llamado ente con toda propiedad: no es un ente por participación de algún ser que sea distinto de El mismo. Es el primero entre los entes¹⁹.

b) El concepto de ente, según Tomás de Aquino no es ni género ni diferencia²⁰. El concepto de ente no se agota en algunos entes, sino que se refiere a todo ente. En este sentido es un concepto trascendental.

c) El nombre de ente se impone a la cosa a partir del ser²¹. El ser es la fuente; el acto o principio del ente.

d) El ente es por el ser. El ser no es el ente. El ente toma su nombre del acto de ser, pero implica además la esencia. Bajo la perspectiva de la esencia, el ente es llamado más bien "cosa"²².

e) El ente puede dividirse en dos grandes clases:

Ente por esencia, o esencialmente ente: en él, el ser y su esencia son idénticos.

Ente por participación, o ente participadamente: es el ente que tiene el ser pero no es el ser²³. Este concepto de ente ha llegado a eclipsar el concepto anterior, en algunos tomistas: para ellos el ente es lo que participa el ser en una forma finita; en este sentido Dios está sobre el ente²⁴.

f) Si bien el ente no es ni un género ni una diferencia específica, no se predica sin embargo unívocamente: no todos los entes tienen el mismo modo de ser²⁵. El ente, en efecto, es un modo de ser, o sea el ser en un modo. Los entes son diversos por dos razones: 1º) Los entes materiales: por parte de la forma que es recibida en la materia; 2º) Por parte del ser mismo que los entes tienen según su propio modo, más o menos perfecto²⁶.

Los entes no se diferencian por el "ser", pues todos los entes lo tienen y, en este sentido, todos los entes son iguales; sino por tener

¹⁹ "Oportet quod illud ens quod non per participationem alicuius esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens quod primum inter entia est, sit causa omnium aliorum entium" (*Ibidem*).

²⁰ "Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia" (*Quodlib.*, II, q. II, a. 3).

²¹ "Nomen entis ab esse imponitur" (*In I Sent.*, D. 19, q. 5, a. 1).

²² "Esse non est ens, sed est quo ens est" (*De Hebdom.* 1, 2). "Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis" (*De Veritate*, q. I, a. 1).

²³ "Ens praedicatur de solo Deo essentialiter; eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse" (*Quodlibet.*, II, q. 2, a. 3). Cfr. *Quodlib.*, III, q. 8, a. 20. *S. Th.*, I, q. 104, a. 1.

²⁴ "Secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse" (*In L. De Causis*, lect. 8).

²⁵ "Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur: sed quaedam perfectius quaedam imperfectius esse participant" (*De subst. separ.*, c. 8).

²⁶ *Ibidem*.

diversas naturalezas con las que tienen el ser en modo diverso²⁷. Hay que distinguir, pues, en el ente: a) el ser (principio o acto del ente); b) el modo (término ontológico o esencia) del ser.

7. — Mas antes de determinar mejor qué se entiende por *ente* debemos aclarar qué entiende Tomás de Aquino por *ser*.

a) Primeramente, el "ser" en cuanto "ser", no se diversifica: es uno solo: es solamente "ser"²⁸.

b) En segundo lugar, el ser en cuanto ser, es considerado como aquello *por lo que* todo lo demás es (quo est): es el *acto del ente*²⁹. En este sentido, el ser es lo más *íntimo*, lo más *profundo* de todo ente³⁰.

8. — Ahora bien, el "ser" es un concepto *en sí mismo único*, pero es *diverso en cosas diversas*. Por esto hay que distinguir:

a) El *ser que es Dios*: es el ser mismo subsistente, el ser puro. El "ser puro" no es puro ser o solo ser sin ninguna determinación; no es un ser indeterminado o vago. Dios es ser puro y esta pureza significa que su única determinación es El mismo. En este sentido, Dios no es un ser indeterminado o vaporoso; y, sin embargo, Dios no tiene un ser participado o recibido de otro.

b) El *ser común* que no es Dios ni hace referencia a ninguna determinación. Es el concepto de ser totalmente indeterminado³¹.

c) El *ser universal formal o acto* de todo ente y por el cual todo ente es. Este concepto de ser tampoco se identifica con el concepto de Dios, ni con el concepto de creatura, ni con el concepto de ente. Este ser es formal respecto de toda creatura, pero no es forma de ella³². La forma, según Tomás de Aquino, es un elemento que entra en la constitución de

²⁷ "Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. . . Enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode" (S.C.G., I, 26). "Non oportet quod illud quod participat esse, participet illud secundum omnem modum essendi" (S. Th., I, q. 4, a. 2 ad 3m). Cfr. *De Veritate*, q. I, a. 1; *De Potentia*, q. 3, a. 5.

²⁸ "Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis" (S.C.G., II, 52).

²⁹ "Esse dicitur *actus entis* in quantum est ens, idest quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura" (*Quodlibet*, IX, q. 2, a. 3).

³⁰ S. Th., I, q. 8, a. 1.

³¹ Cfr. *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 4m et ad 6m; q. 3, a. 5.

³² "Esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter. Hoc enim esse quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. . . Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis" (*De ente et essentia*, Cap. 6). Cfr. *In II Sent.*, Dist. 37, q. I, a. 2.

"Esse est illud quod est magis íntimum cuilibet et profundius inest, cum sit *formale respectu omnium quae in re sunt*" (S. Th., I, q. 8, a. 1).

la esencia del ente; pero el ser no es un elemento de la esencia del ente, sino el acto de la esencia. Sólo impropriamente se puede llamar "forma" al ser del ente³³. Este ser es un infinito virtual³⁴.

d) El ser propio. Cada ente tiene el ser como propio, por el que se distingue del ser de cualquier otro ente³⁵: es su existencia; es su ser recibido. Los entes finitos reciben el ser en forma finita; Dios produce el ser como su propio efecto y lo tiene como propio en forma infinita. Pero, al crear, Dios da el ser a la creatura, sacándolo de sí, dejando lo que es propio de su ser y lo limita con una esencia que también es creada³⁶.

III

Dios: ser y ente

9. — Teniendo presente todo lo dicho, se puede ahora ver cómo se conjugan los conceptos de "ser" y de "ente" en los escritos de Tomás de Aquino.

a) El concepto de "ente", en primer lugar, es más determinado que el concepto de "ser". El concepto de ente implica una relación entre el ser y la esencia. En la mentalidad de Tomás de Aquino, el ser es el principio por el que todo ente es: por esto es también el principio del ente que es Dios. Pero, en Dios, el principio del ente (el ser) y el término del ente (la esencia) son idénticos. Como son idénticos, y el principio ontológico es infinito, el término ontológico también lo es. En otras palabras, Dios es un ente porque, en El, el ser es su principio y su término³⁷.

El concepto de ente —repitámoslo— implica, pues, el concepto de principio de ser (actus essendi entis) y el término de ser (esencia). En Dios el ser es su esencia. Según esto no es raro, entonces, que se tome el vocablo "ser" y el vocablo "ente" para indicar el todo por medio de

³³ "Natura spiritualis substantiae quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse. . . Si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum" (*De Spirit. creat.*, art. 1). Cfr. *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9m.

³⁴ "Primus actus est universale principium omnium actuum quia est infinitum virtualiter. . . Actus vero recepti qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 1m).

³⁵ "Esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei. . . Deus autem est ipsum suum esse" (*De Potentia*, q. 7, a. 3).

³⁶ Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 1m et 2m; q. 3, a. 8 ad 19m.

³⁷ "Manifestum est enim quod primum ens, quod est Deus, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam" (*De spirit. creat.*, art. 1).

una parte: de este modo esos vocablos significan a veces el acto de ser y otras la esencia³⁸.

b) El concepto de ente, en segundo lugar, se aplica también a las creaturas. Las cosas creadas también son "entes": tienen como principio el ser, el mismo principio que tiene Dios³⁹; pero no tienen como término el mismo ser (no tienen una esencia infinita). Los entes finitos o por participación tienen el ser contraído o recibido en una esencia finita⁴⁰.

El ser, como principio, no es Dios. El ser como principio es el ser universal. Dios tiene un ser que es principio universal, de algún modo, de todas las cosas (por este principio Dios "es" y las cosas igualmente "son"); pero el ser de Dios, su ser, termina de un modo propio (infinito). Dios tiene *su* ser: es el ser subsistente, el ser que es idéntico a su esencia. Las creaturas tienen el ser de un modo también propio: el modo finito⁴¹.

10. — El ser, pues, es el acto participable por todos; el principio último de todo ente. Todo ente finito participa de él y él no participa de nada⁴².

Dios no es simplemente el ser, sino el ser *subsistente* (puro, primero, absoluto, etcétera). El solo ser es un *efecto* de Dios⁴³ y el fundamento de los demás⁴⁴.

11. — Debemos distinguir, pues, el "ser" del "ente". El ser es aquello (principio, acto) por lo que (quo) el ente es. El ser es el acto último de todo ente.

No obstante, no debe confundirse el ente que es Dios, con el ente creado. Dios es ente en cuanto El (su esencia) es su mismo ser: El es el

³⁸ "Ens et esse dicitur dupliciter. . . Quandoque enim significat *essentiam* rei, sive *actum* essendi; quandoque vero *veritatem* propositionis. . ." (*De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 1m).

³⁹ "Se ipsum est universale et fontale principium omnis esse" (*In Metaphys.*, XII, lect. 12).

⁴⁰ "Omne igitur quid est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum" (*De spirit. creat.*, art. 1). "Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicitur componi ex *quo est* et *quod est*, ipsum enim esse est quo aliquid est" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5).

"Ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio; sed particulariter secundum quemdam determinatum modum essendi qui convenit huic generi vel huic speciei" (*De subst. separat.*, c. 8).

⁴¹ "Quia enim substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse eius non est infinitum, sed finitum. . ." (*De subst. separat.*, c. 8).

⁴² "Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus" (*De Anima*, a. 6 ad 2).

⁴³ "Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et . . . um non praesupponit aliquem alium effectum" (*De Potentia*, q. 3, a. 4).

⁴⁴ "Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur" (*Compendium Theol.*, I, c. 68).

ente por esencia. La creatura es ente, en cuanto ella (su esencia) no es su mismo ser, sino que lo recibe del ente primero, como el acto o principio por el cual es⁴⁵.

Según esto, entonces, cualquier ente es el resultado de la composición del ser y la esencia: sean éstos lo mismo (y en este caso el ente lo será por esencia) o sean diversos (y en este caso el ente lo será por participación).

El ser es concebido, por Tomás de Aquino, como el principio (acto) de todo lo que es (esencia). Avicena pensó a Dios como un ser que no tenía esencia, mas Tomás de Aquino prefiere decir que en Dios su esencia es su mismo ser. Tomás de Aquino no anula ni siquiera en Dios la relación que existe entre el ser y la esencia: en Dios esta relación se da y es una relación de identidad. Ya hemos dicho que la expresión "ser puro" referida a Dios no significa "ser indeterminado", ni "ser participado de otro": la pureza está indicando el modo propio de ser de Dios. De otra manera corremos el riesgo de confundir el "ser puro" de Dios con el "ser común", esto es, el ser sin que nada se le añada o se le quite.

Decimos, pues, que cualquier ente es el resultado de la composición de ser y de esencia. La esencia no es un ser distinto del ser, pues ser hay uno solo, sino que es el modo de ser: el modo como termina el ser⁴⁶. Si el principio del ser (que de por sí es sin limitación, aunque con relación a un término) termina siendo el mismo (esto es, sin ser contraído en una forma finita): entonces el ente que resulta es infinito: ente por esencia. Y así es Dios.

Todos los demás entes son finitos: el ser principio termina en un modo (esencia) de ser finito.

12. — De lo dicho se comprende por qué algunos filósofos dicen que el ser es un concepto *unívoco* y otros afirman que es un concepto *análogo*.

⁴⁵ "Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse: creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens quasi esse participans" (*In II Sent.*, D. 16, q. 1, a. 1, ad 3m).

⁴⁶ El ente es el resultado de un principio ontológico (que es el ser) y de un término ontológico (que es la esencia). El ente es por el ser y por la esencia. Ser y esencia son *elementos constitutivos del ente* (quibus ens est). El ser sin la esencia no es un ente (quod est), sino el principio indeterminado del ente; ni la esencia sin el ser es un ente. "Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse" (*De ente et essentia* Proemium, b). La esencia sin el ser no es, como no se puede ser término donde no hay principio. La esencia es con y por el ser: sólo así se constituye la esencia de un ente. La esencia indica lo que el ente es (quod); el ente indica además el ser por el que es la esencia y el ente.

Todo ente, entonces, implica la concepción de 1) un principio o acto de ser; 2) un modo o término (esencia) de ser. Pues bien, si a) considero primero el modo y luego el ser, entonces el ser aparece como el *complemento* de la esencia o forma: "Esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse... est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse... et sic proprie loquendo non est accidens" (*Quodlibet*, XII, q. 5, a. 5). Pero este complemento, que es el ser, es lo más perfecto del ente: es aquello que lo hace ser acabadamente (per-facere: perficere): "Esse est inter omnia perfectissimum... Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum": *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9m). Pero si b) considero primero el ser y luego el modo de ser, entonces el ser es *fuerza*, acto o principio del ente: "Esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura" (*Quodlibet*, IX, q. 2, a. 3).

Tomás de Aquino sostiene que el ser, en cuanto es ser, es único y no puede ser diverso⁴⁷ y en este sentido es *unívoco*: este ser es el principio de todo ente (sea finito o infinito). Pero Tomás de Aquino sostiene también que el ser es diverso en diversos entes⁴⁸, y en este sentido es *análogo*: en efecto, el modo en que termina el ser en los diversos entes constituye la esencia de los mismos y ésta no es única. Como en Dios su ser es idéntico a su esencia, no se puede decir sin más que el ser de Dios es unívoco con el ser de la creatura. Dios y creatura sólo tienen en común el inicio o principio del ser (*actus essendi*), pero no el modo de ser (*essentia*). El *ser propio* o exclusivo de Dios no es el ser propio o exclusivo de la creatura⁴⁹. En Dios, el ser (principio) es su propio efecto: El es el principio de sí mismo. Las creaturas tienen en común también este efecto que es el ser (principio), pero en ellas ese efecto recibido se hace propio de ellas y se distingue del ser de las demás y del ser de Dios⁵⁰.

Conviene aquí recordar que el *ser* no es sin más la *existencia* de la cosa. La existencia de la cosa es el ser que tiene la cosa: la cosa es la esencia y el ser de la cosa es su existencia. El ser es el acto del existente: la existencia es la condición del existente⁵¹. Pero el ser, "antes" de que la esencia sea, es participable por todos: y este ser participable, común o universal, es mucho más que la existencia de la cosa. El ser, como acto del ser o *acto del ente*⁵², es el principio o fuente ontológica de todo lo que es. El ser, como *existir* (la existencia del ente), es más bien el ser de la esencia. En los entes finitos es el ser participado por la esencia. El ser, pues, de la esencia hace que de

⁴⁷ S.C.G., II, 52.

⁴⁸ *De ente et essentia*, c. 6.

⁴⁹ Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 11.

⁵⁰ "Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur... Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent, et eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus" (*De Potentia*, q. 7, a. 2; Cfr. a. 7).

⁵¹ "Esse est actus existentis in quantum ens est" (*In I Sent.*, D. 19, q. 2, a. 2).

⁵² La expresión *acto de ser* (*actus essendi*) se presta a ambigüedad. El "de" aquí es genitivo objetivo: *acto de ser* significa *acto (o principio) que es el ser*. En este sentido se puede identificar el acto de ser con el ser: "Potest autem dici «quo est» ipse actus essendi, scilicet esse" (*In I Sent.*, D. 8, q. 5, a. 2).

La expresión, en cambio, *acto del ente* (*actus entis*) contiene un "de" posesivo: el ser es el principio que el ente tiene.

El vocablo "acto" no viene definido por Tomás de Aquino. "Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitione abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest" (*In Metaphys.* L. IX, lect. 5). Sin embargo Tomás de Aquino describe el acto como aquello por lo que (quo) el ente es. La esencia también es aquello por (quo) lo que el ente es; pero el ser universal es pensado como principio de todo ente; y la esencia (actualizada) es pensada como un límite o término ontológico, diverso en cada ente, en el cual finaliza el ser: "Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4m). "Unum quod est Deus est... causa terminationis omnium et non solum existentium, sed etiam ipsius esse. Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparatur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparatur ad esse increatum, invenitur deficiens et ex praecogitatione divinae mentis, propriae rationis determinationem habens" (*In Div. Nom.*, c. 13, l. 3, n.º 990).

ambos resulte un ente en acto. "Ser" significa el acto del ente; la existencia significa el ente en acto.

13. — *Todo ente* (sea finito o infinito) se compone de esencia y ser. En el *ente infinito* ser y esencia son idénticos: el ente es el mismo en su principio ontológico como en su término ontológico.

En el *ente finito*, por el contrario, hay una composición real de ser y esencia: el ser (quo est) no es la esencia (quod est): en este caso, el principio ontológico de todos los entes es igual (es el ser de por sí no diverso), pero el término ontológico es realmente diverso⁵³.

El ser puede distinguirse de la esencia sólo lógicamente, o sea, sólo en cuanto el ser es pensado como principio y la esencia como término: así sucede en el ente infinito: el ser es idéntico —o sea, infinito— en su principio y en su término. Pero, además, el ser puede distinguirse realmente de la esencia: así sucede en el ente finito. El ser, entonces, es infinito en su fuente o principio; pero es finito en su esencia o limitación ontológica⁵⁴.

Tomás de Aquino, finalmente, distingue el *ente intencional* o que tiene ser en el intelecto (o sea, una idea), del *ente* que tiene ser en la naturaleza⁵⁵. Ambos son entes y ambos se componen realmente de ser y de esencia. Toda idea de ente finito está realmente compuesta del ser inteligible (ratio essendi) y de su limitación propia (essentia)⁵⁶.

14. — *En conclusión*, se puede decir que el concepto de *ente* en Tomás de Aquino significa una relación entre el ser y la esencia. Esta relación puede ser:

⁵³ Cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 8m. In *De Hebdom.*, lect. 2.

⁵⁴ "Qualibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse" (*Ibidem*).

⁵⁵ *De spirit. creat.*, q. un. a. 1, ad 11m.

⁵⁶ A veces se juzga con demasiado rigor la expresión de Wolff: "Quod possibile est, ens est"; "Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat" (*Philosophia prima*, Veronae, 1789, n° 134-135, p. 60).

En efecto, si por posible se entiende el ente en el intelecto en cuanto es posible de ser realizado fuera de la mente y así tener una existencia extramental, entonces el ente posible es plenamente ente; esto es, participa del ser inteligible (ratio essendi) y tiene una esencia propia (el contenido o limitación de esa idea).

La idea de mesa es un ente posible respecto de su realización fuera de la mente por obra del carpintero. Pero esto no significa que el ente posible sea sólo una esencia sin ser. La "ratio essendi", es la expresión gnoseológica equivalente a la ontológica "actus essendi". Es por el mismo ser por el que la inteligencia es y es inteligente. El ser es el fundamento de los entes extramentales y es el fundamento de la inteligibilidad de los entes ideales.

Tomás de Aquino repitió con frecuencia que "Unicuique apprehenso a nobis attribui-mus quod sit ens" (*S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4 ad 1m; q. 94, a. 2). Lo primero que aprehende el entendimiento es el ente: esto supone que se conozca el principio por el que el ente es (ratio essendi) y el modo o término en que es (essentia); o sea que el intelecto conozca las cosas sensibles bajo la razón del ente: "Intellectus accipit suum obiectum secundum rationem entis" (*S. Th.*, I, q. 79, a. 3). Todo objeto material, pues, que conocemos, lo conocemos bajo la perspectiva del objeto formal del entendimiento, esto es, bajo la razón del ente. En otras palabras, el objeto material que conocemos es pensado inmediatamente, por nuestro intelecto, como algo que tiene un principio de ser (actus vel ratio essendi) y una determinación propia (esencia); y finalmente con accidentes propios como lo atestiguan los datos de los sentidos.

Es el intelecto del hombre el que conoce el ser (actus vel ratio essendi) y la esencia del ente. El hombre, por sus sentidos, sólo conoce los accidentes: "Quamvis esse sit in rebus

a) Una relación de identidad entre el ser y la esencia, y entonces el ente que resulta es *ente por esencia*;

b) Una relación analógica entre el ser y la esencia, y entonces el ente que resulta es *ente por participación*.

Pero, además, la relación entre el ser y la esencia puede considerarse desde el punto de vista de quien hace oficio de sujeto de quien. Entonces tenemos dos descripciones del ente:

1º) El ente es el ser (principio) en cuanto tiene algún término (esencia). En este caso el ser hace oficio de sujeto respecto de la esencia.

2º) El ente es un modo o término del ser. En este caso la esencia hace el oficio del sujeto respecto del ser.

Ambas maneras de describir el ente pueden resumirse diciendo: "*Es ente el que ejerce el acto de ser*"⁵⁷, teniendo presente que puede ejercer el acto de ser tanto el ser mismo (que como principio se tiene también como término —esencia— de sí, o sea subsiste⁵⁸, como una esencia limitada pero actualizada por el acto de ser⁵⁹.

De todo esto resulta, pues, claro que Dios es *ser* subsistente y es *ente por esencia*. Ser subsistente y ente por esencia no se excluyen en la filosofía de Tomás de Aquino.

Heidegger no se habría equivocado al decir que el ser no es Dios (pues Dios es el ser en un modo propio: subsistente), ni al decir que el ser no es el ente (pues el ser es sólo el principio por el que el ente es), ni al decir que Dios ha sido concebido como ente primero o supremo. Mas parece no haber aceptado la posibilidad de que Dios, siendo ente, sea también ser subsistente. Parece ser que, según Heidegger, se habría pensado a Dios como una esencia perfecta a partir de la cual le pertenece la existencia. No nos parece, sin embargo, que éste sea el caso de Tomás de Aquino. El Angélico piensa a Dios como el ser principio, fontal infinito de todo ente: pero en Dios este ser principio llega con su infinitud hasta su término (esencia): de este modo su ser es su esencia.

W. R. DARÓS.

sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia" (*In I Sent.*, D. 19, q. 5, a. 1, ad 6m). Si el principio o razón del ser del ente no lo aprehendemos de lo sensible, hay que suponer que nos viene dado en la luz innata del entendimiento: "In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita" (*De Veritate*, q. 10, a. 6).

⁵⁷ "Ens igitur est cuius actus est esse, sicut viventis vivere." (*De natura generis*, c. I; *Opusc.* 39). "Ens sumitur ab actu essendi" (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

⁵⁸ "Subsistir" es un vocablo que significa que el ente se erige o detiene sobre él mismo; indica un ente cuyo término ontológico (esencia) no es más que un volver a su principio (acto de ser) o a la inversa: "Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. . . Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde, secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum" (*S. Th.*, I, q. 14, a. 2 ad 1m).

⁵⁹ Si al ente le falta el principio de ser (actus entis) entonces ya no tenemos un ente, sino un "no-ente" (la forma considerada en sí misma sin el ser en acto, la materia sin la forma). *Cfr. De subst. separat.*, c. 8.

NOTAS Y COMENTARIOS

ETIENNE GILSON, IN MEMORIAM

Con Gilson desaparece una de las *sidera majora* de la filosofía tomista contemporánea, junto a Jacques Maritain y R. Garrigou-Lagrange. Eminente historiador y penetrante conocedor de la Filosofía medieval, de fama internacional, a la vez que profundo y brillante filósofo tomista.

Si quisiéramos señalar los rasgos de la fisonomía o de la personalidad filosófica de Gilson, diríamos que están constituidos por *la amplitud, la penetración y el vigor de su inteligencia*. Sabía adentrarse rápidamente en el centro de los problemas y, desde él, formular con claridad y fuerza su solución. Nada más ajeno a Gilson que la superficialidad, los titubeos y dudas, las fórmulas ambiguas. Tenía fe y confianza en la inteligencia y la supo defender con denuedo y fundamentarla con solidez doctrinaria. Su amor a la verdad, la firmeza de sus convicciones, fundadas en largos y serios estudios, reconfortaban el espíritu.

Esta hondura y vigor intelectual de Gilson se manifestaron en dos amplias áreas, para él intimamente interpenetradas y unidas: *la Historia de la Filosofía, principalmente Medieval* —en la que sobresalió sobre todos sus contemporáneos—, y *la Filosofía tomista*, como tal, es decir no ya como mera exposición histórica, sino como adopción de un sistema, reelaborado con originalidad desde los principios de Santo Tomás, estructurados sobre la evidencia del ser y de sus exigencias.

1. — *El Historiador de la Filosofía medieval.*

Gilson ha consagrado a la Historia de la Filosofía medieval sus más importantes y más conocidas obras: *San Agustín*, *D. Scoto*, *El Tomismo*, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, *Abelardo y Eloisa* y otras más, e incontables trabajos monográficos, contenidos principalmente en los *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age*, que dirigió durante tantos años.

En todas ellas nuestro autor penetra hasta los principios fundamentales de cada uno de estos autores o de la Filosofía medieval misma, hasta el núcleo esencial del pensamiento para, desde él, presentarnos y hacernos asistir al proceso de desarrollo y concatenación de las tesis fundamentales, hasta lograr ofrecer así una exposición sistemática de cada uno de ellos. Gilson no es un mero expositor, es un *historiador filósofo*, que desarrolla sistemáticamente el pensamiento del autor estudiado, desde sus principios hasta sus conclusiones. De aquí que no trate de formular las diversas facetas del sistema, sino de organizarlo en una exposición crítica y filosóficamente articulada. Con esta penetración hasta las raíces, desde donde brotan las tesis de cada autor o sector de la Filosofía, el lector asiste al proceso mismo de elaboración del sistema. Llegado el caso, pone de manifiesto también cómo un autor —San Agustín, por ejemplo— que no ha logrado expresar de una manera sistemática todo su pensamiento, ha podido ser interpretado de diversas maneras.

Por eso, según Gilson, San Agustín necesita todavía de un discípulo que sepa integrar en una síntesis coherente el rico contenido de su pensamiento, disperso en múltiples manifestaciones, a veces geniales. Así como Santo Tomás fue el discípulo genial y el mejor intérprete —*non secundum litteram, sed secundum veritatem*— de Aristóteles, que supo conferir al pensamiento del Estagirita, una formulación coherente y profunda desde sus principios, con los cuales incluso supo corregir algunas desviaciones de los mismos, a San Agustín le ha faltado ese discípulo e intérprete genial, que desde los principios mismos del Santo Doctor elaborara un sistema coherente.

En *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Gilson realiza una verdadera radiografía y pone en relieve los rasgos fundamentales, que dan fisonomía a esta Filosofía.

En *El tomismo* el historiador y el filósofo trabajan de consuno. Desde los principios fundamentales de Santo Tomás, hondamente meditados y bien cimentados, ofrece nuestro autor una brillante y bien articulada síntesis de la Filosofía del Aquinate. Por esta razón, sin perder su carácter y fundamentación histórica, esta obra constituye a la vez uno de los mejores Tratados de la Filosofía Tomista de nuestro tiempo.

En síntesis, Gilson no es un mero historiador, sino un historiador que re-hace la filosofía medieval. Y, por eso, su obra está muy distante de los manuales corrientes de la misma.

En este terreno de la Historia de la Filosofía, es oportuno recordar su original tesis acerca de las *Ideas Platónicas*. Contra la interpretación corriente, *estas ideas no existirían*, serían *Puras Esencias*, pues según Gilson, Platón es un *esencialista*, que confiere supremacía a la *esencia* sobre la *existencia*. Las *Ideas* serían *Esencias puras*, de las que participarían, por una parte, la *existencia de las ideas en el alma humana* y, por otra, la *existencia de las cosas materiales*.

2. — El Filósofo tomista.

Numerosas obras ha consagrado Gilson a la Filosofía. De más está recordar la solidez de su doctrina y la claridad de su exposición, así como su inspiración fundada siempre en los principios de Santo Tomás.

De todas ellas sólo quiero recordar dos, por su originalidad y su significación decisiva en el pensamiento filosófico contemporáneo. Me refiero a *El Ser y la Esencia*, de la que me ocupé ampliamente en *SAPIENTIA*, de 1950, pág. 144 y sgs. y a *El Realismo Metódico*.

En *El ser y la Esencia*, el autor pasa revista a los filósofos desde Grecia al Medioevo y desde éste hasta la Edad Moderna y Contemporánea, para poner de manifiesto que los filósofos anteriores y posteriores a Santo Tomás son en general *esencialistas*, es decir, que han conferido una supremacía a la *esencia* sobre la *existencia*.

A Santo Tomás le cabe la gloria de haber des-cubierto la supremacía de la *Existencia* o, con más precisión, del *Esse* sobre la *esencia*. En efecto, Dios es el *Acto puro de Existir*, el *Esse* infinito. Fuente imparicipada de toda *esencia* y *existencia* finita participada: aquella, por vía de causalidad ejemplar e inteligente necesaria del *Esse*; y ésta, por vía de causalidad eficiente libre del *Esse* (Cfr. mi libro *La Palabra*, C. II pág., 41 y sgs. y C. III, pág. 63 y sgs.).

Esa tesis fundamental del Doctor Angélico cae en el olvido poco después de su muerte, y la Filosofía posterior reincide en el *esencialismo*, que, al decir de Gilson, sería la desviación a la que gravita la inteligencia humana. El mismo Heidegger, que reclama para sí el privilegio de haber restablecido el valor de la existencia, olvidado por Occidente desde Sócrates a nuestros días, paradójicamente recae en un *ser*, como mera presencia del ente, en el *Dasein*, es decir, el *ser* ha perdido su fuerza de *acto* o *esse* constitutivo de la realidad trascendente y ha quedado confinado a la inmanencia del *Dasein*. Recién en el Tomismo contemporáneo, esta tesis fundamental de Santo Tomás ha sido rescatada por C. Fabro principalmente.

En el *Realismo Metódico* Gilson rechaza con vigor toda posición crítica del conocimiento. Lo que interesa, afirma Gilson, es no deformar el conocimiento con estas actitudes críticas. Porque el conocimiento implica siempre un objeto o ser trascendente, desconocido por la Filosofía crítica, que comienza así por mutilar el hecho mismo del conocimiento, privándolo del ser trascendente que esencialmente encierra. "*El crítico idealista piensa, pero el realista conoce*", afirma con vigor Gilson.

Maritain, que defiende un *Realismo crítico*, se ha esforzado por hacer ver que su posición no se distingue substancialmente del *Realismo metódico* de Gilson, y así lo creemos.

Lo importante de la tesis de Gilson es que no debe iniciarse nunca la crítica del conocimiento con una deformación previa del mismo, que lo reduce a una actividad puramente inmanente, a una imagen o esquema de una realidad no alcanzada, desde la cual no es posible ya reconquistar el objeto o ser trascendente perdido. El "*problema del puente*" —entre el acto inteligente y el ser trascendente—, una vez admitido su planteo, únicamente puede acabar lógicamente en una solución subjetivista. Gilson ha expuesto el tema con su habitual profundidad, claridad y vigor, que no deja lugar a dudas.

3. — Conclusión

Digamos para terminar que Gilson era Miembro de la Academia de Francia, de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica y que, durante muchos años, fue profesor del *Colegio de Francia* —la cátedra de más prestigio de su país—. Fue también fundador y Profesor del Instituto de Estudios Medievales de Toronto (Canadá). Pertenecía a numerosas instituciones académicas y había recibido no pocos doctorados y distinciones.

Dirigió hasta su muerte los *Archives de Histoire Litteraire et Doctrinale du Moyen Age* y otras Colecciones de Historia del pensamiento filosófico del medioevo.

En uno de sus últimos libros, *Las Tribulaciones de Sofía*, hace alusión a las desviaciones doctrinarias, morales y disciplinarias, ocurridas en ciertos círculos católicos. Sin duda esas Tribulaciones de Sofía, de la Iglesia, lo llenaron de dolor los últimos años de su vida.

Tuve el honor de ser amigo personal de Gilson. Estuve con él en varios Congresos de Filosofía y en otras reuniones académicas. Tuve la oportunidad de tratarlo y admirar su vigorosa y clara inteligencia y su voluntad realmente férrea y decidida. Me hizo el honor de citar mi obra "*La Filosofía Cristiana*" en uno de sus libros sobre este mismo tema; con motivo de la nota bibliográfica que yo le consagrara en *SAPIENTIA* a su extraordinario libro "*El ser y la Esencia*" me hizo llegar una carta rebotante de afectuosa amistad.

Cuando en 1975 lo invité a colaborar en el número extraordinario de *SAPIENTIA*, dedicado a Santo Tomás en el VII Centenario de su muerte, me contestó con una carta, en la que expresaba su profunda tristeza por el olvido y hasta por el rechazo que la Filosofía de Santo Tomás experimentaba en ciertos círculos católicos. Tenía entonces 91 años. Su carta terminaba con un "*Nunc dimittis*" (...).

Ahora, a los 94 años cumplidos, Dios lo ha llamado a su seno para recompensar al "*siervo fiel*", que consagró su vida a la búsqueda incesante y amorosa de la verdad, para iluminar con su luz nuestro entenebrecido mundo. Ahora ha alcanzado y goza de la plenitud de esa luz, de la Verdad infinita de Dios.

Su obra, sólida y cimentada sobre la verdad, perdurará para iluminar a quienes buscan con sinceridad esa Verdad. El enarboló la bandera limpia y clara de esa Verdad, tal como la de velara y expusiera Santo Tomás. Con él están J. Maritain, R. Garrigou Lagrange y otros que le precedieron en la muerte.

Nunca faltarán e. píritus superiores que, anhelantes de la Verdad seguirán en pos de esa bandera y la mantendrán enhiesta, a fin de que la Verdad luminosa de Santo Tomás, que ella encarna y expresa, siga dirigiendo con su Luz los destinos de nuestra vida y de nuestro mundo.

LA PERSONA HUMANA Y LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

(Cracovia, 23-26, agosto, 1978)

I. La Sociedad Polaca de Teología, de acuerdo con la Unión Mundial de Sociedades Católicas de Filosofía, convocó un Congreso Internacional de Filosofía para tratar el tema de la persona humana en el mundo actual. En verdad, cuando recibimos la cordial invitación del Secretario de la Unión Mundial, R. P. George Mc Lean, comprendimos en el acto su sentido: Nuestros hermanos católicos de Polonia deseaban que les acompañáramos en el tratamiento de este tema esencial. Cambiamos el itinerario de nuestro viaje y decidimos acudir a Cracovia, la ciudad universitaria de Polonia, donde habría de realizarse el simposio. En la invitación se nos solicitaba la preparación de un tema específico.

El primer contacto con Polonia fue, para nosotros, una de las experiencias más emocionantes de nuestra vida: La fe a todo trance, el catolicismo confesado heroicamente ante el Estado hostil, la entrega total a la Iglesia y la ausencia completa de toda esperanza terrena. La primera Misa que escuchamos en Cracovia fue el mismo día de nuestra llegada, en la Iglesia de Santo Domingo, puesto el pensamiento en el Cónclave que se realizaba entonces en Roma por la muerte de Pablo VI, en los polacos que creen en Cristo hasta el martirio cotidiano y en nuestro amadísimo país que llevamos siempre en el corazón.

Alojados, el día 21, en uno de los tres Seminarios que existen en Cracovia (solamente en éste hay doscientos cuarenta seminaristas), todo el día 22 fue para nosotros una creciente experiencia como un buen retiro espiritual, tonificado por la frecuente conversación con los padres dominicos. El día 23 de agosto se inauguraron las sesiones y el Cardenal Wojtyła, que hubiera pronunciado el discurso de apertura, no pudo hacerlo pues estaba en Roma.

¿Cómo hubiéramos podido imaginar que el Cardenal Wojtyła sería pronto el Papa! Su persona estaba presente en Cracovia, visible en el afecto y adhesión impresionantes que le profesan todos. El Congreso se llevó a cabo en "su" Seminario y en la comunión con sus íntimos. Lo conocimos personalmente en 1974, en Nápoles, con ocasión del Congreso Internacional Santo Tomás de Aquino y hablamos, precisamente, en la primera sesión plenaria. El Cardenal, futuro Juan Pablo II, habló sobre la antropología de Santo Tomás e inmediatamente después de él hice uso de la palabra. Poco después, cuando debimos bajar de la tarima al finalizar la sesión, me acerqué a saludarle, nos dimos un fuerte apretón de manos, algunas palabras cordiales, y nada más. Lo recuerdo bien: Hombre de gran prestancia física, blanco-rosado como muchos polacos, pelo blanco como la espiga del trigo, ojos de intenso color azul claro. No sonríe mucho. Es serio, sereno, simpático. En Polonia goza de mucho prestigio como pensador. Dios sea loado, pues nos permitió conocerle y convivir con sus heroicos feligreses de Cracovia.

Se leyó un mensaje suyo (también en su carácter de Presidente de la Sociedad Polaca de Teología); luego hizo uso de la palabra el profesor Jean Ladrière, Presidente de la Unión Mundial de Sociedades Católicas de Filosofía e hizo lo mismo el R. P. W. Kaminski, cerrando el acto el R. P. George Mc Lean, Secretario General de la Unión Mundial. El Congreso tuvo como tema central el problema de la persona, dividido del siguiente modo: a) *Objeto y meta de la filosofía cristiana*, b) *La persona en la filosofía cristiana y las ciencias*; c) *La persona humana y la trascendencia*; d) *Sesiones concurrentes* (sobre diversos temas referidos a la persona) y e) *La persona humana y la cultura*. Abarcando los temas anteriores, el primer día (agosto 23) hicieron uso de la palabra, J. van der Veken (Lovaina), sobre *Structuralism and the Crisis of Humanism*, que ciertamente, decepcionó pues ni superaba el estructuralismo ni iluminaba la crisis del humanismo. A mi modo de ver, el llamado estructuralismo destruye la posibilidad de la metafísica y, al cabo, se suma a la gran crisis que carcome al hombre actual como un simple elemento más. El profesor Ladrière hizo una docta y serena exposición sobre *Christian Philosophy and Science* y en el mismo día se leyó el trabajo del prof. E. Morawiec (Varsovia) sobre *L'objet et les tâches de la philosophie Chrétienne* quien se esforzó en mostrar cómo la filosofía

cristiana se liga estrictamente con su objeto y con el aspecto de este objeto, de acuerdo con sus fines, ya teóricos, ya prácticos. Sinceramente me decepcionó y hasta alarmó la comunicación del prof. L. Dupré (Yale) sobre *Philosophy and Religious Faith* por su experimentalismo y negación de las vías racionales para demostrar la existencia de Dios. No ocurrió así, en cambio, con el trabajo del prestigioso filósofo R. P. Marian Jaworski (Cracovia) sobre *The Human Person in the perspective of Transcendence*, pese a mis propias cavilaciones al respecto pues el análisis del Ser personal del hombre y las relaciones interpersonales, o supone una ontología o conduce a ella; en esta perspectiva —fue la cuestión que planteé— es menester preguntarse por el papel que debe desempeñar el tomismo. La fascinación por el pensamiento del filósofo judío Levinas me parece sumamente riesgosa. No debo olvidar la excelente exposición de Anna-Teresa Tymieniecka (la actual directora de los "Analecta Husserliana") sobre *The Person's Self Interpretation in Existence and the Sacred* y la brillante comunicación del prof. Kenneth Schmitz (Toronto) sobre *The Given and the Gift*. Encontré fecunda la distinción entre lo dado y el don en cuanto puede y debe conducir a Dios porque el ser (*esse*) es el don y los entes lo dado.

Las sesiones concurrentes diversificaron los temas el día jueves 24: Debo destacar la intervención del prof. S. Swiezawski (Varsovia), prestigioso pensador polaco, en la sesión sobre la filosofía y su enseñanza, al tratar con profundidad el tema referido a las edades de la filosofía en la formación cristiana. Retornamos a ciertos planteos contemporáneos (que creo estériles) en la comunicación del R. P. C. Lefevre (Lille) sobre *La rencontre humaine suggestion du Transcendant*; sobre la posibilidad de un conocimiento intuitivo de Dios escuchamos con gusto los trabajos de P. Secretan (Suiza), de I. Kolodziejczyk y A. Nambiaparambil (India). Por la tarde, en la sesión dedicada al tema del hombre en la filosofía contemporánea, expuse mi propio trabajo sobre *L'homme et la mort* (que intenta una ontología de la muerte y de la inmortalidad) y expusieron A. Siemianowski, sobre *L'homme en face de la mort* (que muestra una fenomenología de la muerte); la comunicación del P. Wojciechowski, *Das Leib-Seele-Problem in evolutiver Sicht*, me pareció excesivamente influida por el transformismo theillardiano. El mismo día, por la tarde, escuchamos al prestigioso filósofo católico holandés, prof. A. G. M. Van Melsen sobre *The Humanization of Technology* y varias exposiciones más; quizá la más interesante de las exposiciones de la tarde, por sus definiciones categóricas en favor de la mejor tradición cristiana, fue la del prof. I. Gobry (Paris) sobre *La personne dans la civilization*. La sesión de clausura estuvo a cargo del prof. S. Kaminski, el prof. Ladrière y Mons. S. Smolenski. El Congreso había terminado.

Lo que no había concluido aún, era nuestra extraordinaria experiencia. Ese día visitamos la colina central de la ciudad llamada Wawel donde se puede admirar la bella catedral de Cracovia y el castillo que custodia las más queridas tradiciones de Polonia. Y al caer la tarde acudimos, en la ciudad "sin Dios" que es la nueva Cracovia (Nowa Huta), a la nueva parroquia del mismo nombre, edificada con inmenso sacrificio pese a las prohibiciones del Estado comunista y que hoy alberga cien mil fieles. La nueva Cracovia es el ejemplo mas acabado de fealdad urbanística, de una frialdad solamente superada por la estatua de Lenin, odiada por los polacos que ven en el marxismo no sólo el error hecho sistema sino el despotismo ruso despiadadamente asentado en su patria. En aquella Parroquia cenamos los congresistas en un rato de hermosa fraternidad cristiana. La misma que, diariamente, asistiendo a la Misa concelebrada, sellábamos sacramentalmente.

Al día siguiente por la mañana, partimos en ómnibus hacia Czestochowa. Cuando llegamos a la ciudad del santuario nacional dedicado a la Sma. Virgen (el Luján de Polonia) nos sumamos a los cientos de miles de peregrinos que deseaban venerar a la Virgen María. Gracias a los Padres dominicos, pudimos ingresar hasta el mismo santuario de la Virgen morena donde los sacerdotes congresistas concelebraron la Santa Misa con la participación de todos. Aquellos momentos inolvidables fueron seguidos por la visita al Monasterio, la comida de mediodía y la prosecución del viaje hasta la ciudad de Varsovia. Vaya nuestro

recuerdo fraternal para el matrimonio que nos alojó en su casa y nos mostró al vivo el alma religiosa de Polonia, la trágica suerte que Dios ha permitido para su país. En Czestochowa, ante los pies de la Virgen, prometí rogar siempre por la libertad de Polonia.

II. El encuentro de Cracovia significó una serie de contactos personales, de vivencias profundas y experiencias inolvidables que fueron, en verdad, más importantes que el congreso mismo. De Varsovia partimos hacia Alemania, hacia la ciudad de Düsseldorf donde acababa de comenzar el XVIº Congreso Internacional de Filosofía. Mientras en Polonia el tema del encuentro había sido la *persona humana*, en Düsseldorf, en cambio, el Congreso tenía como tema *La filosofía y las concepciones del mundo en las ciencias modernas*, tema tenido de "filosofía analítica" y neopositivismo; mientras en Polonia la Iglesia no es penetrada por el marxismo sino que resiste heroicamente floreciendo en frutos de santidad, en Occidente la Iglesia es penetrada por el marxismo bajo las más diversas formas de "teología de la liberación". Occidente ha traicionado a los católicos sometidos bajo el comunismo.

Mientras tanto, en Düsseldorf, el Presidente de Alemania Federal, Walter Scheel, juega a la "democracia" en el discurso inaugural proclamando como solución la "libertad de opinión" que no "es otra cosa que la libertad de filosofar" (*Le Figaro*, 31.8.78, p. 7); pero el hecho, la metafísica, única garantía de una verdadera fundamentación de toda posible libertad, es negada en el Congreso por el inaugurado y por gran número de escritores de Occidente. Una reunión internacional que reedita temas como "conciencia-cerebro-mundo exterior", da que pensar: algunos han resumido el congreso de Düsseldorf apuntando la idea (a mi modo de ver inexacta) que son tres los movimientos filosóficos actuales: filosofía analítica, hermenéutica fenomenológica y marxismo. La primera, significa, para mí, el vaciamiento total del pensamiento en un terminismo nominalista; la segunda se cierra a sí misma toda posible salida metafísica y el tercero es la no-filosofía, como dijo el propio Marx. Creer en otras cosas —no digo en Santo Tomás y la tradición (no pensarlo!) sino en Nietzsche, Heidegger o Husserl como dice un periodista italiano— es sencillamente propio de los "países inocentes" (*Corriere della Sera*, 6.9.78, p. 3). Roguemos a Dios para que la Argentina, como Polonia, forme parte de aquellos "países inocentes" que aún creen en la metafísica en el plano natural y en Cristo en el sobrenatural. Sólo esta "inocencia", menospreciada y odiada por quienes en Europa Occidental olvidan la experiencia de Polonia o Checoslovaquia y calumnian a la Argentina, reine entre nosotros.

ALBERTO CATURELLI
CONICET

Universidad N. de Córdoba

CONGRESO INTERNACIONAL JACQUES MARITAIN

Durante tres días, del 18 al 20 de octubre de 1976, se realizó en Venecia el Congreso Internacional Jacques Maritain, dedicado al estudio del tema *Maritain y la sociedad contemporánea*, organizado por el Instituto Internacional que lleva el nombre del desaparecido tomista francés. Tuvo por sede el "palazzo" de la Fundación Cini, en la bella isla San Giorgio.

El discurso inaugural —tras un conceptuoso saludo dirigido a los congresistas por *Vittore Branca*— estuvo a cargo de *Roberto Papini*. Recordó la evolución de estos Congresos, iniciados en Ancona en 1973 y la importancia de la reflexión sobre el pensamiento maritainiano, tanto para la comprensión del mismo como para su ubicación en nuestro tiempo; lo caracterizó como situado "entre la utopía y la ideología", subrayando que su riqueza y singular influencia exigen una síntesis abierta, no totalizante, orientada hacia el futuro. Aunque el maestro desaparecido haya, sin quererlo, originado una escuela, no se trata de crear ahora una "escolástica" maritainiana, sino de comprender su acción cultural, inevitablemente marcada por el sello de su tiempo, precisamente para liberarla de sus aspectos transitorios, estableciendo un paradigma que permita afrontar con lucidez creativa el desafío de nuestro propio tiempo.

Las comunicaciones fueron numerosas. *Olivier Lacombe* trazó el itinerario espiritual de Maritain, de Bergson a Santo Tomás de Aquino, de León Bloy a "Primacia de lo espiritual", de sus obras de filosofía política a su abandono del mundo en su retiro de Toulouse, junto a los herederos religiosos de su amigo Charles Henrion. En toda esta larga evolución se detectan dos rasgos que permanecen constantes: el caminar por la vida de oración y el ejercitar la caridad intelectual. Hombre de oración, estuvo comprometido con la problemática del mundo, esforzándose por brindar soluciones inspiradas en la sabiduría cristiana. Comprendió que el acoger esta sabiduría no significa bloquear la inteligencia, sino "distinguir para unir" lo racional con lo religioso, superando tanto el racionalismo como el irracionalismo fideísta.

El Padre *J. Nicolas* insistió en la incesante fidelidad de Maritain a la Iglesia y a sus enseñanzas, que le mereció el aprecio de las más altas dignidades eclesíásticas. Destacó a la vez el innegable influjo de su pensamiento en el mismo magisterio oficial, patente en numerosos documentos pontificios. Pero esta fidelidad, que llegaba hasta el escrúpulo, fue la de un laico responsable que desarrolló de una manera personal y creativa el mensaje cristiano. Por su parte, *Giorgio Campanini* hizo una confrontación entre Maritain y Mounier, que fuera su discípulo en los Círculos Tomistas y luego se orientara por caminos propios, aunque sin abandonar del todo su inspiración original. *María Pía Benini* expuso rasgos interesantes de la actividad del filósofo como Embajador de Francia ante la Santa Sede.

El tema de *Gianni Baget-Bozzo*, sobre Maritain y la política de los católicos, encará uno de los aspectos más discutidos del filósofo francés. Consideró que la actitud maritainiana no es una deshistorización de lo temporal, sino una espiritualización de los factores temporales. Atacó el "uso ideológico" del pensamiento de Maritain, contrario a sus intenciones: nunca pretendió la justificación de un sistema o de una praxis, sino la elaboración de principios concretos para el futuro. Su horizonte no es secularizante, porque al insistir en los valores temporales su mira es teologal, y su constante, la presencia de Dios en la historia y la primacía de lo espiritual. Frente al comunismo remarcó el lugar central de la persona, "imagen de Dios en la obscuridad de la historia"; de ahí su afirmación: todo el que lucha por la dignidad de la persona y de su libertad, responde,

aunque no lo sepa, a una inspiración evangélica. Es justamente lo contrario a la actitud de los cristianos que hoy propugnan una "liberación" que rebaja la fe al nivel de lo puramente humano, olvidando la índole escatológica de la Iglesia y subrayando sólo su presencia histórica en el mundo. Esto, sin embargo, no sólo no impide sino que exige un diálogo con el humanismo antropocéntrico que el filósofo atacaba, para influir en él y despertar aperturas.

Otro discípulo de Maritain, *Etienne Borne*, que no comparte algunas de sus ideas políticas, planteó el problema de un filósofo tan francés que ha tenido menos influjo en Francia que en otros países. Esto resulta paradójico, conociendo el patriotismo francés. Es que no se ha comprendido en su propia patria la "verdadera estatura" del filósofo; otros pensadores, menos "franceses" han tenido en su tierra menos opositores y más audiencia. Habría que buscar las razones de este hecho (que tal vez residan en su adhesión al tomismo medieval y a la Iglesia romana). *Leopoldo Elia*, confirmando la afirmación de Borne sobre el influjo maritainiano en Italia, analizó la primera parte de la Constitución italiana, cuya inspiración traduce las ideas del "humanismo integral", superación de las bases del liberalismo y del capitalismo, por una parte, y del totalitarismo, por otra. Reconoció, sin embargo, las oscilaciones históricas que se dan en la marcha hacia una "nueva cristiandad" que previó prospectivamente como una era postcapitalista, democrática y pluralista.

El tema de la "nueva cristiandad" fue estudiado por *Achille Ardigó*. Se trata de una visión prospectiva con dos alternativas: la de un Estado laico cristiano, fundado sobre una unidad mínima de coincidencias profano-cristianas aceptables a los no cristianos y la de una red de focos de vida cristiana en el mundo, dispersadas entre las naciones. La primera opción parecía preferible a los católicos en la era preconiliar; la segunda aparece más viable en esta época postconiliar. Las reflexiones de Maritain sobre la historia parecen haber surgido de una coyuntura especial, la de la Europa que salía de la crisis capitalista del año 30. Estas consideraciones llevaron al filósofo a una propuesta pluralista que se va asentando cada vez más en nuestra época, en la que la crisis más que económica es de identidad cultural e institucional. Este proyecto supera tanto la idea de la cristiandad medieval como la liberal-burguesa y la revolucionaria marxista.

Los siguientes expositores han abordado la influencia ejercida por Maritain en diversos países de Europa y de América. De este análisis surge claramente que el pensamiento maritainiano se ha interpretado según una doble vertiente: para muchos espíritus el influjo ejercido por el filósofo ha sido casi exclusivamente especulativo (epistemológico y metafísico); para otros, casi exclusivamente social y político. Ambas perspectivas son igualmente parcializantes y han dado lugar a interpretaciones erróneas: el pensamiento maritainiano es homogéneo, el que corresponde a un pensador cristiano comprometido con su fe y con su tiempo, que no elude responsabilidades. La falla de quienes sólo se interesan por sus posiciones filosóficas es olvidar que la verdad debe iluminar la vida práctica; la de los que miran solamente sus ideas sociopolíticas es soslayar el hecho de que estos principios sólo tienen sentido a la luz de la sabiduría filosófico-teológica.

Por fin *Arnando Rigobello* ha dado conclusión al encuentro caracterizándolo como una nueva ocasión para un repensar global de la obra de Maritain, evitando tanto las confusiones como la ingenuidad autolesiva. Toda generación cristiana tiene el deber de ubicarse en el corazón de su tiempo, interpretándolo y viviéndolo. Y en esto Maritain es un maestro y un modelo: en el futuro continuará siendo un punto de referencia ineludible. Considerar de este modo su acción y su legado obliga a "distinguir para unir" como capacidad para el diálogo; exige a la vez el dominio de la filosofía y el ser plenamente cristiano.

Este Congreso ha mostrado una vez más que la herencia cultural maritainiana posee múltiples facetas que no a todos resulta fácil unificar. Queda en pie la viva presencia de un pensador católico que ha pesado decisivamente sobre su tiempo, contribuyendo como pocos a superar la escisión entre lo temporal y lo religioso. Lógicamente, su figura no podía dejar de ser un signo de confidencia: es la dote que Cristo dejó a sus discípulos.

II

Como yo mismo he sido alumno de Maritain y he tratado con él de algunos temas estudiados en el Congreso, me parece oportuno consignar aquí algunos recuerdos personales que el tiempo amenaza borrar. El filósofo era un hombre alto y delgado, de aspecto distinguido, pero extremadamente sencillo y bondadoso en su trato, algo retraído, casi tímido. En sus clases se esforzaba por ser didáctico, sin lograrlo realmente. Su estilo era coloquial; a veces parecía más bien meditar en voz alta que dirigirse a un auditorio. Llevaba a la cátedra una serie de apuntes escritos con su letra menuda, pero no lo ayudaban mucho porque frecuentemente se le traspapelaban. Gustaba hacer esquemas en el pizarrón, pero como no borraba los anteriores, al fin resultaba casi imposible transcribirlos. Carecía de esa soltura académica y juguetona a la vez de su amigo Gilson, cuyas clases estaban llenas de colorido y eran nítidas, ordenadas y elegantes; Maritain dejaba frases inconclusas, buscaba vanamente una cita anotada en no sabía qué papel, contestaba una pregunta, volvía a retomar la frase inacabada. Pese a todo esto, se veía brillar en él la llama del espíritu; cautivaba por lo que decía, a pesar del modo como lo decía (muy distinto era cuando pronunciaba una conferencia redactada de antemano).

Aunque poseía una cultura vastísima, que iba de la lógica a la pintura, de la biología a la mística, de la física a la ética, cada vez que se lo interrogaba sobre un punto que no dominaba, sonreía y se disculpaba modestamente, pellizcando la "mouche" de su barbilla. Confesaba que no tenía vocación de profesor; sólo intentaba ser un filósofo (que, añadido yo, había merecido un premio de literatura). Una vez cometí la imprudencia juvenil de preguntarle, en privado, sobre sus discrepancias con el P. Garrigou-Lagrange, que también fue profesor mío (un brillante profesor con extraordinarias dotes oratorias, muy superior en sus clases a sus libros); sabía que la guerra civil española los había enfrentado. Comprendí mi falta cuando sus profundos ojos azules se empañaron; hizo un silencio, pero se recuperó en seguida, asegurándome que durante su misión diplomática ante el Vaticano se habían visitado varias veces y que las entrevistas fueron muy cordiales; una amistad de tantos años no podría romperse por divergencias de opiniones.

También el P. Garrigou, cuando le hablé del tema, tuvo un momento de emoción y me reiteró lo de las visitas en Roma. Insistió en su total coincidencia con Maritain en temas debatidos, como la naturaleza de la filosofía cristiana, la filosofía moral "adecuadamente tomada", las relaciones entre persona y bien común, la distinción entre individuo y persona, amén de otras cuestiones menos urticantes, como la relación entre filosofía de la naturaleza y ciencias de la naturaleza, la solución del problema gnoseológico y la vocación universal a la contemplación sobrenatural.

En una ocasión Maritain me habló de una carta que le habían enviado algunos seguidores suyos de la Argentina, narrándole las dificultades que tenían para desarrollar una acción política, en esa época. A su juicio debían confiar en una gracia de Dios, ya que de ese modo podrían estudiar, reflexionar y planificar una actividad futura. Se me ocurrió decirle que acudían a él porque lo considerarían el inspirador de las democracias cristianas europeas. Me pareció que se molestaba un poco, pero se rió suavemente y me aseguró que nunca le había interesado la política de partidos; en cambio, sí la filosofía política implicada en la filosofía de la cultura y de la historia. Sus actitudes concretas no habían sido partidistas, sino sólo ocasionales y dictadas por su conciencia de cristiano comprometido con el mundo actual, actuando siempre como simple laico, obediente a la jerarquía eclesiástica, pero sin comprometerla.

Agregó que Raissa, su esposa (que estaba presente), sentía horror a todo lo que oliese a política y que debía emplear todos sus recursos persuasivos para convencerla de que le era necesario en determinada oportunidad tomar una posición. Por fin me hizo notar que los partidos demócrata-cristianos tenían otras raíces y que eran otros los hombres que los habían inspirado, aun cuando era lógico que siendo, como él, demócratas y cristianos, coincidieran con sus ideas (en efecto, tanto en Italia como en Bélgica, Francia y

Alemania, esos partidos estaban ya organizados cuando escribió en Estados Unidos "Principios de una política humanista" y "El hombre y el estado", el primero al fin de la segunda guerra mundial y el segundo seis años después del armisticio). De todos modos, a mi juicio, queda en pie que muchos políticos católicos hallaron inspiración en sus principios de filosofía política.

Es notable que algunos de sus amigos, como Henri Massis, Marcel de Corte y Etienne Borne, tacharan su actitud de "sobrenaturalista", pensando que absorbía lo natural en lo sobrenatural. Creo que no interpretaron correctamente su posición: toda su obra atestigua que distinguía para unir. Subrayaba constantemente la distinción entre lo temporal y lo religioso, sin oponerlos. Su vivo sentido de la presencia de Dios en la historia era fruto de su intensa vida de oración. Lo que le redituaban sus libros y sobre todo un importante legado inesperadamente recibido de uno de sus discípulos, Pierre Villard, le permitían cumplir con creces el "voto de oración" que había hecho al cumplir cuarenta años, sin apremios de tiempo (el voto consistía en dedicar al menos media hora diaria a la oración mental, aparte de la Misa y la lectura espiritual).

Su devoción mariana se encuadraba dentro de la "esclavitud" de San Grignon de Monfort, de la que era un discreto pero ardiente propagandista. Tenía una especial predilección por la Virgen de la Salette. Había escrito un extenso volumen sobre esas apariciones de Nuestra Señora, con autorización de su confesor y alentado por el P. Garrigou-Laprange. Pero como la Virgen se había quejado amargamente de las faltas de los sacerdotes, algunos amigos pensaron que sería imprudente publicar esa obra. En la duda, viajó a Roma para aconsejarse personalmente con el Papa Benedicto XV. El Pontífice le aseguró que creía en las apariciones, pero que no tenía seguridad sobre la exactitud de las frases transcritas por Melania, la vidente. Lo derivó al Cardenal Billot, el famoso teólogo jesuita, que había hecho un detenido estudio del caso. Este leyó el escrito y le aconsejó no publicarlo. Con toda humildad acató el consejo.

Esta actitud de filial adhesión a la jerarquía era espontánea en él. Aunque le gustaba proclamar que el laico debe actuar como un adulto y juzgar por sí mismo en lo que compete a su función en la Iglesia, de hecho consultaba las decisiones del magisterio eclesiástico cada vez que debía actuar y, en caso de duda, a su Obispo. En el caso de la guerra civil española pidió autorización al Cardenal Verdier antes de firmar el famoso documento de los intelectuales franceses pidiendo a los nacionales y republicanos que concertasen la paz. Por su parte la jerarquía le mostró su apoyo: la Santa Sede lo autorizó a tener el Santísimo Sacramento en su casa, le concedió el título de Doctor en Filosofía que no quiso obtener en la Sorbona por considerarla un bastión del anticlericalismo; Pío XI y sobre todo Pío XII eran asiduos lectores de sus obras, como lo atestiguan los que tenían acceso al despacho privado de estos Papas. En una conversación que tuvo el entonces sustituto del Secretario de Estado del Vaticano, Mons. Montini, con Mons. Derisi, a la que asistí, el futuro Papa comenzó la entrevista quejándose de algunas interpretaciones equivocadas que se hacían del pensamiento de Maritain, "a quien —dijo— tanto debe la Iglesia". Quien así se expresara, siendo ya Pontífice, hizo solemne entrega al filósofo del mensaje del Concilio Vaticano II a los intelectuales. En documentos oficiales no vaciló el actual Papa en citar explícitamente al pensador francés, que todavía vivía, hecho inusual en la práctica del magisterio.

Al fin de su larga vida Maritain comprendió de qué manera el amor de Cristo es exigente. Dios le había pedido la entrega de su persona entera en el momento de su conversión al catolicismo y se la había entregado gozoso; le había pedido su inteligencia cuando advirtió que el tomismo era la filosofía preferida de la Iglesia y se hizo un tomista ferviente; le había pedido el sacrificio de su amada Raissa y lo aceptó como una cruz. Pero le quedaba algo por dar: su empedernida condición de laico, a la que estaba tan apegado. Poco antes de su muerte se desprendió también de ella, haciendo los votos religiosos en la Congregación de los Hermanitos de Foucault, junto a los cuales vivió los últimos años de su vida.

Desprendido de todo, entró en el gozo de su Señor, que ya añoraba (en su obra póstuma, "Approches sans entraves", hay escritos que lo atestiguan), sellando una vida puesta al servicio de la verdad. Tuvo tiempo para ver las desviaciones que, invocando al Concilio Vaticano II, se habían introducido en la Iglesia y pudo mostrar su brazo de luchador atacándolas. Se podrán discutir sus posiciones, pero no su inalterable adhesión a la Iglesia y su influjo sobre la intelectualidad de nuestro tiempo. Quienes tuvimos el privilegio de conocerlo y tratarlo, suscribimos la frase que, al comienzo de su vida monástica, escribiera en su diario Thomas Merton, después de haber conversado con él: "Es un hombre muy Santo".

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

REFLEXIONES SOBRE LA FORMACION FILOSOFICA DEL MAGISTERIO ARGENTINO

a) *El problema de la incorporación de contenidos filosóficos en los "curricula" del magisterio.*

Todo sistema educativo, con su correspondiente legislación y administración escolar, es producto de una política educacional sustentada en lineamientos filosóficos, que implican un modo de comprender al hombre en sus inextricables relaciones con el mundo natural y sociocultural y con el ámbito de lo trascendente.

Sin embargo, estos lineamientos filosóficos no siempre son explicitados: por el contrario, constituyen supuestos tácitos cuyo replanteo o esclarecimiento implicaría cuestionar, no sólo el sistema educativo mismo, sino toda una estructura de valores, aspiraciones y creencias sociales y tradicionales que se manifiestan como incuestionables.

De ahí que el tema de la formación filosófica de los educandos dentro del sistema —y en particular la formación filosófica del magisterio— aparezca como sumamente arduo y complejo, ya que encierra, en cierto modo, una situación paradójica. En efecto, como "formación" filosófica, es decir, en cuanto conjunto de contenidos que los educandos deben aprender, está enmarcada en un determinado planeamiento educativo, con sus correspondientes objetivos específicos. Pero, precisamente en la medida en que esa formación es "filosófica", desborda los marcos del planeamiento, ya que tiende a constituirse en fundamento del contenido y estructura de dicho planeamiento, en tanto que éste, a su vez, se inserta en una política educacional fundada en alguna orientación filosófica. Ocurre así que la formación filosófica integra el planeamiento educativo como un contenido de éste, pero al mismo tiempo, la filosofía está presente en los supuestos del planeamiento mismo; claro que no siempre es consciente esa doble inserción de la filosofía en los planeamientos educativos (y no siempre es explicitada). La mayor parte de las veces subyace en los supuestos del sistema político-educacional o aparece subrepticamente en la enunciación de objetivos o en la elaboración de los contenidos.

Esta doble interrelación de la filosofía con los supuestos del planeamiento y con sus elementos integrantes —objetivos, contenidos, métodos— es fuente permanente de conflicto cuando estos elementos responden a orientaciones filosóficas distintas. Teóricamente, el planeamiento del sistema educativo y sus supuestos debieran responder a una misma tendencia o fundarse en las mismas premisas filosóficas; pero de hecho no ocurre así, especialmente en las sociedades de cambio, donde las exigencias sociales apremian la revisión de objetivos y contenidos y no permiten el lento proceso de explicitación de supuestos. De allí surgen los desajustes.

Sucede así que en un sistema educativo como el argentino, en que la explicitación de los supuestos enciclopedistas ⁽¹⁾ y positivistas que lo sustentan es relativamente reciente,

¹ El enciclopedismo surge de las concepciones filosóficas de la Ilustración que afirman el valor absoluto de la razón y de la ciencia como los únicos medios

las exigencias de transformación en los objetivos y contenidos se han hecho manifiestas ya mucho antes. Por ejemplo, en los objetivos correspondientes al nivel primario hace ya varias décadas que se habla de "preparación para la vida", intentando superar el enciclopedismo que predominó en los "currícula" de la escuela desde fines del siglo pasado. Hablar de la escuela como "preparación para la vida" significa introducir en uno de los niveles del sistema educativo, los postulados de la "escuela nueva" ², que son opuestos a las concepciones enciclopedistas y modifican contenidos y métodos de la enseñanza en aquella dirección. Sin embargo, los supuestos racionalistas y enciclopedistas siguen manteniéndose, especialmente en los otros niveles (p. ej. secundario) originando múltiples desajustes.

En lo referente a la formación del magisterio, se pone de manifiesto la misma ambigüedad. Mientras la formación del magisterio estuvo incluida en el nivel medio, en las antiguas escuelas normales, la enseñanza de la filosofía se orientó en una línea ampliamente humanista, mas bien ecléctica, donde convergían diversas tendencias, según la orientación de los respectivos profesores o de los institutos educacionales donde se impartía (en el caso de las escuelas normales privadas incorporadas a la enseñanza oficial). Si se analizan, por ejemplo, los contenidos de los libros de texto de filosofía que se utilizaban en el magisterio, se pueden detectar influencias de la filosofía escolástica —especialmente tomista— en algunos, y de las corrientes filosóficas contemporáneas de tendencia espiritualista —fenomenología, axiología— en otros. En general, no se observa correlación alguna, definida o explicitada, entre los contenidos de los programas de filosofía y los enunciados de los objetivos de la formación de maestros —casi siempre tacitos— y menos aun con los supuestos filosóficos del sistema. La filosofía fue, en dichos planes, una asignatura más, un contenido yuxtapuesto y generalmente desconectado del resto de los contenidos.

Como ya hemos señalado, en los planes actuales de formación del magisterio nacional, la filosofía ha desaparecido del ciclo superior terciario. Las asignaturas "Problemática Filosófica" y "Lógica", de 4º y 5º años respectivamente, del Bachillerato con Orientación Docente o Bachillerato Pedagógico, no pueden, considerarse, estrictamente hablando, como dirigidas a la preparación filosófica del magisterio, puesto que integran un plan de formación de "Bachilleres Pedagógicos" que no necesariamente habrán de continuar la carrera docente. La formación filosófica del magisterio a nivel terciario ha sido reemplazada por contenidos técnico-pedagógicos y didácticos, considerados más necesarios para la formación del maestro.

¿A qué causas responde este ocultamiento de la filosofía y de su relevancia en la preparación del docente? ¿Por qué ya la filosofía no parece responder a una exigencia de la formación del magisterio?

La búsqueda de una respuesta a este interrogante nos remite al análisis de la relación entre la filosofía y el sistema educativo, a la que ya se ha hecho referencia. En efecto, sería necesario señalar, en primer término, aquel desajuste entre las distintas tendencias filosóficas que conforman los elementos integrantes del planeamiento del sistema educativo —objetivos y contenidos— con los supuestos filosóficos del sistema. En nuestro país, esos desajustes encuentran una de sus causas en la inusitada vigencia del sistema mas de un siglo —, debida, en parte, a su fuerte estructuración interna y también a

el progreso de la humanidad. La pedagogía de la Ilustración propone como ideal humano al hombre "instruido", "ilustrado"; sólo el saber habrá de salvar al hombre de la ignorancia y del mal. Como es sabido, el enciclopedismo da lugar al "materialismo didáctico", es decir, pone el énfasis sobre la superabundancia de contenidos didácticos basados en la información y acumulación de datos.

En el movimiento pedagógico denominado de la "escuela nueva", influyen las nuevas concepciones de la filosofía de principios de siglo, que reacciona contra el positivismo; se pueden señalar el vitalismo y el historicismo, los cuales destacan en el hombre la fuerza creadora de su impulso vital, que se despliega en potencialidades autónomas y se cristaliza en las objetivaciones espirituales que configuran el mundo de la cultura.

importantes factores extra-educativos, de tipo político, económico y social, que ofrecen gran resistencia al cambio. Las transformaciones se van realizando lentamente, desde dentro del sistema, y en forma asincrónica, lo cual conduce a desajustes y conflictos entre las distintas tendencias filosóficas que intentan ganar terreno en las diversas y sucesivas planificaciones.

Sin embargo, estos desajustes están también provocados por factores de orden estrictamente filosófico. En efecto, cuando la filosofía deja de ser un auténtico interrogarse sobre los fundamentos de la realidad y pretende erigirse en "sistema", degenera en un rígido esquema de respuestas pretendidamente definitivas a determinados problemas, que, a su vez, se presentan planteados de una manera única e incuestionable. La filosofía se transforma entonces en lo que los filósofos alemanes han llamado "*Weltanschauung*", concepción del mundo, cosmovisión, y que, en determinadas circunstancias, puede transformarse en "*ideología*"³. En esta situación desaparece la pregunta filosófica fundamental, la pregunta por el ser del ente y por su origen; desaparece todo auténtico interés por la búsqueda de la verdad: en la ideología, en la "concepción del mundo", todas las preguntas tienen respuesta, y todas las respuestas están construidas sobre principios y pautas considerados "evidentes". Las ideologías, cualquiera sea su signo, son siempre dogmáticas; no dejan lugar al pensar meditante, a la reflexión crítica o al diálogo esclarecedor. En este sentido, las ideologías, las cosmovisiones, ya no son filosofía. Son sistemas de proposiciones cuya verdad depende de su eficacia operativa, de su capacidad de transformarse, bajo el dominio de la voluntad del hombre, en las técnicas adecuadas que deben aplicarse a lo real.

Cuando en un sistema educativo se observan desajustes entre las tendencias filosóficas que lo inspiran, sería conveniente buscar las causas de ese desajuste en la contraposición de las ideologías o cosmovisiones que están implícitas en sus supuestos, o que se ocultan tras los objetivos y contenidos. En tal caso, la filosofía, entendida en su sentido originario y esencial como búsqueda de la verdad, ha desaparecido del sistema educativo, el cual se debatirá aprisionado en el juego dialéctico de las ideologías.

Un sistema educativo sujeto a la lucha de ideologías contrapuestas, necesariamente ha de rechazar o expulsar de sí, en forma más o menos tácita, los contenidos auténticamente filosóficos que a él quieran integrarse. Sólo podrán ser aceptados dichos contenidos en el caso que estuvieran encubiertos por la ideología predominante, pero entonces perderían su carácter filosófico. Es lo que ocurre en el sistema educativo argentino: la filosofía en él tiende a aparecer como "lógica", "metodología de las ciencias", "elementos" o "filosofía general", tanto en la enseñanza media, como en las universidades o en los profesorados para la enseñanza secundaria. En algunos casos, como en el magisterio, simplemente desaparece, absorbida por las preocupaciones técnico-prácticas. Cada vez más, la tarea docente es vivida y comprendida como una "praxis", es decir, como un quehacer dirigido a la troquelación de los seres humanos dentro de cierta cosmovisión o ideología. Se supone que el maestro debe conocer todas las técnicas de la enseñanza, todos los mecanismos del aprendizaje; ha de prepararse para resolver todas las posibles situaciones que planteen sus alumnos, ha de "tener a mano" las respuestas correctas a sus interrogantes, ha de ser capaz

³ VOLKMAN-SCHLUCK, *Introducción al pensamiento filosófico*, Gredos, Madrid, 1967. En el cap. 5 señala que las cosmovisiones o "*Weltanschauungen*" extraen sus elementos integrantes de una filosofía determinada o de varias a la vez, de la teología, de las ciencias, aglomerado todo en groseras simplificaciones unívocas y presentado de forma tan general, que la voluntad conserva el ámbito de juego de sus posibilidades" (p. 113) "Las cosmovisiones son representaciones mentales teóricas", y en cuanto tales, "son practicables, esto es, constituyen en cada caso una representación del mundo mediante la cual es justificado en todo momento el querer de la voluntad, junto con sus fines establecidos y modificados en cada caso." (p. 116) Así es como, en la medida en que una "*Weltanschauung*" se torna practicable y eficaz, como instrumento de la voluntad de poder del hombre, se transforma en ideología, apareciendo con los caracteres dogmáticos de una verdad absoluta e incuestionable.

de planificar su acción en forma inteligente y eficaz, manejando bien todos los resortes de la organización y administración escolar. No hay duda: el maestro ha de ser un excelente "técnico", un "experto" capaz de lograr, en los niños, la máxima eficiencia en sus aprendizajes.

Es precisamente en este perfil de maestro, donde se halla encubierta la ideología, la cosmovisión tecnocrática y pragmatista de la sociedad contemporánea, que se rige por los parámetros de la eficiencia y la practicidad. Aquí no hay lugar para un auténtico filosofar, no cabe la actitud interrogante, el asombro o la duda, que incitan al hombre a cuestionar sus propios supuestos.

Cuanto más estrechamente comprometido se halle un sistema educativo con una cosmovisión, con una ideología, más difícilmente podrá incluir en sus "currícula" contenidos capaces de plantear interrogantes auténticamente filosóficos. La filosofía exige una actitud de apertura espiritual, de humilde y auténtica búsqueda de la verdad, de profundo asombro e inquietud, que no es compatible con las actitudes dogmáticas y autosuficientes de toda "Weltanschauung".

De aquí proviene, a nuestro juicio, el rechazo a los contenidos filosóficos que aparece en los planes para la formación del magisterio: predomina en el nivel de la formación docente una ideología tecnocrática y pragmatista, según la cual el maestro debe saber enseñar para que los niños aprendan en forma rápida y eficaz. Para ello no necesita demorarse en la búsqueda de la verdad, ni aún en la reflexión sobre los fundamentos de su propio quehacer⁴.

Lo que antecede no significa, de ninguna manera, negar el valor de una preparación técnico-didáctica y metodológica del maestro, moderna y adecuada, compatible con las exigencias de una sociedad en constante progreso científico y técnico. No se trata de rechazar el valioso aporte que dicho progreso ofrece al desarrollo de la tarea educadora. Indudablemente, la renovación metodológica del maestro es imprescindible e impostergradable. "La técnica ha realizado notables progresos —afirma Renzo Titone en su *Metodología didáctica*—⁵. Pero se nos podrá preguntar: ¿al servicio de quién pondremos la técnica pedagógica moderna y qué podrá ofrecer ésta al educando para que llegue a ser mejor? Y he nos aquí ante una situación que nos deja perplejos, una situación que considerada como aspecto de la pedagogía moderna en su dimensión técnico-metodológica, hemos definido con la nota negativa de ceguera teleológica".

La sola renovación metodológica no satisface, sin embargo, los requerimientos de un docente inquieto e inquisitivo, que busca el sentido último y la justificación de su propia tarea. El olvido de los fines, la "ceguera teleológica", es consecuencia del progresivo divorcio entre la educación y la filosofía que es, en el fondo, divorcio entre la educación y sus propios fundamentos. La educación se ha transformado en técnica y praxis.

absorbida por la ideología tecnocrática y pragmatista— donde no hay lugar para la meditación filosófica, pues carece de una actitud filosófica de apertura al Ser. En consecuencia, la educación es tecnificada, el maestro se transforma en un pequeño tecnócrata; el educando es el producto de una técnica más o menos depurada. En esta maraña de tecnificación masificada, en la que también la educación está comprometida, el ser humano se ha perdido: nos hemos perdido a nosotros mismos, hemos caído en la enajenación.

⁴ Interesa señalar la conexión existente entre la filosofía positivista, que inspiró la configuración del sistema educativo argentino, y particularmente, la formación de maestros, con esta concepción pragmatista y tecnocrática que parece prevalecer hoy. En ambas queda excluido el interés por la explicitación de las cuestiones filosóficas, destacándose, en cambio, una sobrevaloración de los contenidos científicos y técnico-prácticos.

⁵ Titone, Renzo, *Metodología didáctica*, Rialp, Madrid, 1966, p. 309/310.

En su clásica obra "La educación en este momento crucial", Jacques Maritain reflexiona sobre este olvido e ignorancia de los fines. Señala que, "si los medios son buscados y cultivados por el amor de su propia perfección y no solamente como medios, luego dejan de conducir al fin y el arte pierde su virtud práctica; su vital eficacia es reemplazada por un proceso de multiplicación al infinito, al desarrollarse cada medio por sí mismo al ir ocupando, por su propia cuenta, un campo cada vez más extenso"⁶. Esta observación de Maritain la vemos confirmarse día a día con la proliferación de bibliografía científico-pedagógica especializada en problemas de metodología, didáctica, psicopedagogía, administración escolar, cuestiones de sociología educativa, relación de la pedagogía con la cibernética y otros rubros similares. Sin embargo, como dice Maritain, "el perfeccionamiento científico de los medios y de los métodos pedagógicos es, en sí mismo, un evidente progreso; pero cuanto más importancia va adquiriendo, tanta mayor necesidad hay de que simultáneamente vaya creciendo la sabiduría práctica y el impulso dinámico hacia el fin que se persigue"⁷. El autor no menciona el término "enajenación" con que designamos esa pérdida de sí mismo que el hombre sufre como consecuencia del predominio de los medios sobre los fines. Pero el sentido de sus palabras se acerca mucho a este concepto, aplicado especialmente a la educación, en un párrafo que transcribiré en toda su extensión por considerarlo sumamente esclarecedor:

"Esta supremacía de los medios sobre el fin, y la ausencia que de ahí se sigue de toda finalidad concreta y de toda eficacia real parece ser el principal reproche que se pueda hacer a la educación contemporánea. Sus medios no son malos; al contrario, son generalmente mejores que los de la antigua pedagogía. La desgracia es que son tan buenos, que hacen que se pierda de vista el fin. De ahí la sorprendente inconsistencia de la educación actual, inconsistencia y debilidad que radica en nuestro exagerado afán por la perfección de nuestros medios y métodos de educación, en nuestra impotencia en hacer que sirvan a su fin. El niño está tan bien encuadrado en los tests y tan bien observado; sus necesidades tan bien detalladas, su psicología tan perfectamente estudiada; los métodos para hacerle fáciles todas las cosas, tan bien perfeccionados, *que el fin de tan apreciables mejoras corre el riesgo de quedar relegado al olvido o de ser mal comprendido*"⁸.

En el sistema educativo argentino, tras las ideologías prevalentes —racionalismo iluminista, positivismo, pragmatismo— se puede detectar una grave crisis referida a la esencia y sentido de la educación. Hay una verdadera "ceguera teleológica", que impide conocer los fines y que dificulta, por lo tanto, el esclarecimiento del papel de docentes y alumnos y la relación del sistema con el contexto de la realidad nacional.

Se hace necesario afrontar esta crisis: plantear con valentía temas de tanta significación como los referidos a la relación de la educación con las ideologías, con las estructuras culturales, con las creencias religiosas, con los sistemas políticos, con los conceptos antropológico-filosóficos en ellos implícitos. Se trata de enfrentar la cuestión de los objetivos generales del sistema, de los grandes fines que deben sustentarlos; se trata, en suma, de plantear una política educacional coherente y definida, capaz de proponer el perfil de educando que se quiera lograr y, por lo tanto, el tipo de educador que se intente obtener.

Este legítimo y necesario cuestionamiento del sistema educativo requiere una actitud crítica, fundada en una seria, madura y auténtica reflexión filosófica, capaz de trascender las cosmovisiones cerradas de las ideologías. No hay duda de que todo sistema educativo,

⁶ MARITAIN, JACQUES, *La educación en este momento crucial*, Desclée de Brouwer, Bs. As. 1965, p. 13.

⁷ *id. op. cit.*, p. 14.

⁸ *id. op. cit.*, p. 13. (el subrayado me pertenece) El autor analiza, en esta obra, entre otros fines de la educación, el pragmatismo, señalando que "insistir sobre la importancia de la acción, de la praxis, es seguramente excelente cosa bajo más de un aspecto, porque la vida es acción. Mas la acción y la praxis tienden a un fin, a un objetivo determinado, sin el cual pierden su dirección y su vitalidad. Y la vida existe asimismo para un fin que la

por estar inserto en un determinado contexto social, responde siempre a los lineamientos de una cierta concepción del mundo. Pero en tanto ésta se transforma en una ideología cerrada y dogmática, el sistema educativo se torna rígido y no permite apertura alguna a los cuestionamientos e interrogantes filosóficos. De aquí que —si alguna función les está reservada a los contenidos filosóficos en la formación del magisterio— esta función habrá de ser, en primer lugar, una función crítica de las ideologías encubiertas, pero desde el punto de vista de una sincera y humilde búsqueda de la verdad sólo así dichos contenidos podrían resquebrajar, desde dentro, la rigidez de las ideologías contrapuestas que soporta el sistema educativo, y salir a la búsqueda de la "verdad de la esencia" en educación.

Si algunos contenidos filosóficos pudieran recuperarse para la formación del magisterio argentino —en la medida en que logran superar las resistencias que el sistema opone— ellos debieran permitir una crítica sana y vigorosa a las "concepciones del mundo" y a las ideologías que aherrojan al pensamiento encerrándolo en esquemas rígidos y acriticos; debieran inspirarse en aquellos movimientos filosóficos que rescatan el valor profundo de lo humano en todas sus dimensiones, el valor de la libertad, del amor, del pensamiento lucido y concreto, del trabajo como actividad espiritual consciente y creadora. La formación filosófica del magisterio deberá permitir al futuro maestro la posibilidad de ofrecer a los niños y jóvenes criterios orientadores en la búsqueda de una libertad interior, de un sentido de la verdad y del amor capaces de oponerse a toda masificación, cualquiera sea el signo ideológico con que se manifieste.

b. La formación de una actitud filosófica para el futuro maestro.

Los contenidos filosóficos que pudieran incorporarse a los "currícula" de formación de maestros, habrán de proponerse, como finalidad fundamental, desarrollar, en el docente, una actitud filosófica coherente y adecuada a las exigencias de su profesión.

Toda actitud filosófica exige, ante todo, la superación de lo que podríamos denominar "la actitud natural frente al mundo", la actitud cotidiana, espontánea, irreflexiva y acrítica, por la que el hombre vive sumergido en los problemas cotidianos y apremiado por urgencias de índole práctica y laboral. En este ámbito, el hombre tiende a "fundirse con las cosas", "volverse semejante" a ellas⁹. El trabajo, en su reiterada cotidianeidad, se vuelve alienante, ya que obliga al hombre a ajustarse a las leyes que las cosas materiales imponen a sus manos y a su espíritu. También el pensamiento queda sometido a la fuerza de esas leyes y el hombre sólo desarrolla un refinado y complejo "pensar calculante" directamente orientado al manejo y transformación de las cosas. Es el pensamiento propio de la "téchne" y de la "praxis", como antes se ha señalado, que absorbe al hombre por entero, subordinándolo al complicado mecanismo que rige las leyes de los aparatos productivos e impidiéndole trascender la limitada esfera de los intereses técnico-prácticos.

En la actitud cotidiano-laboral, el hombre queda encerrado en los estrechos límites del ámbito de las necesidades materiales: "La visión de la totalidad, que es la atmósfera en que vive el espíritu, desaparece, y en su lugar, el pequeño mundo circundante acapara la totalidad del hombre"¹⁰.

haga digna de ser vivida." y agrega: "En el campo de la educación, esta teoría pragmatista del conocimiento, pasando de la filosofía a la pedagogía, apenas es capaz de crear, en los espíritus jóvenes, otra cosa que un escepticismo escolar equipado con la más perfecta técnica de cultura mental y con los mejores métodos científicos, que, a pesar de la naturaleza y contra la misma inclinación de la inteligencia, harán nacer la desconfianza hacia la idea misma de verdad y sabiduría, y abandonar toda esperanza de conseguir una unidad dinámica interior". Op. cit. p. 24. (el subrayado me pertenece).

⁹ MANDRIONI, HÉCTOR, *Introducción a la Filosofía*, Kapelusz, Bs. As. 1964, p. 24, citando a Max Scheler.

¹⁰ id. p. 26.

La actitud filosófica, por el contrario, como actitud esencialmente espiritual, permite al hombre trascender las limitaciones impuestas por "el pequeño mundo circundante". En la actitud filosófica el hombre toma conciencia de la verdadera dimensión de sus capacidades reflexivas; descubre que el pensamiento no se reduce a ajustarse a las leyes del cálculo, o a descubrir la estructura causal de los fenómenos. El pensamiento puede trascender la esfera de lo fenoménico-cuantitativo y abrirse al amplio horizonte de las realidades espirituales que fundamentan y dan sentido al mundo cotidiano. En la actitud filosófica, el pensamiento se vuelve "meditante": ya no se orienta a la transformación de las cosas, no se subordina a la "téchne" o a la "praxis". El pensamiento meditante orienta la reflexión hacia la esencia de las cosas interrogándose por su origen y su sentido, descubriendo en la realidad aquella dimensión inteligible y esencial que fundamenta los procesos de orden fenoménico. Surge el pensar meditante cuando el hombre es capaz de desvincularse de las urgencias de la vida cotidiana y laboral, y penetrar en el ámbito de la actitud "ociosa", que le permite reencontrarse consigo mismo, detenerse, demorarse en la contemplación del esencial misterio de las cosas. Desde esta actitud de íntimo despegue, desde la cual el espíritu humilde y silencioso abarca lo real en una perspectiva de totalidad, el hombre se "admira", se "asombra", y en este espíritu se dispone a captar el mensaje de las cosas, a conocerlas, a desentrañar su secreto. Ocio, admiración, amor, humildad, recogimiento: aspectos fundamentales que configuran la actitud filosófica, y que surge desde la libertad interior del hombre que busca apasionadamente la Verdad del Ser. "Por el ocio, el espíritu se aparta de la actividad laboral y entra dentro de sí para coincidir con su propio ser. Por la admiración, despierta la potencia cognoscitiva del hombre y se dispone a corresponder al llamado del ser. Por el amor, trasciende hacia las cosas, mientras que por la humildad se deja investir por el ser de las cosas..."¹¹

¿De qué manera esta actitud filosófica podría integrarse como objetivo de formación de nuestros docentes y en qué medida habría de permitirles un mejor cumplimiento de sus roles en el mundo de hoy?

En tanto pudieran recuperarse para la formación del magisterio nacional algunos contenidos filosóficos —salvando las resistencias que el sistema opone, como se ha señalado— dichos contenidos habrían de proponerse no sólo objetivos de conocimiento (comprensión de la esencia del filosofar a través del conocimiento de la problemática filosófica básica y sus conexiones con la educación) sino fundamentalmente *objetivos de actitudes*: capacitar al futuro maestro para acceder a la actitud filosófica por "experiencia vivida", logrando un compromiso interior personalmente asumido, que infundiera un nuevo sentido a su futura tarea docente.

La actitud filosófica requiere una disposición anímica de "apertura" hacia la realidad, que desvincule al hombre de las urgencias cotidianas y lo coloque ante el esencial y verdadero trasfondo de la naturaleza y del hombre; que le permita abrirse al mundo y asombrarse ante la maravilla de la existencia. ¿No es acaso el maestro, por su contacto con el mundo del niño, el que habría de estar más preparado para compartir, desde su madurez adulta, el asombro infantil frente a la dimensión inédita que trasciende lo cotidiano? "El que quiere ser filósofo necesitará puerilizarse, infantilizarse, hacerse como el niño pequeño"... "la disposición de ánimo para filosofar debe consistir esencialmente en percibir y sentir por dondequiera, en el mundo de la realidad sensible, como en el mundo de los objetos ideales, problemas, misterios; admirarse de todo, sentir lo profundamente misterioso y arcano de todo eso; plantarse ante el universo y el propio ser humano con un sentimiento de estupefacción, de admiración, de curiosidad insaciable, como el niño que no entiende nada y para quien todo es problema" (12).

¹¹ *Id.* p. 34.

¹² GARCÍA MORENTE, MANUEL, *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Bs. As. 1973. p. 17.

Sería necesario, pues, formar en el futuro maestro, una actitud de apertura y asombro frente a la realidad, que le facilite la experiencia de una interrogación radical, que le permita plantearse en profundidad y con amplitud de espíritu, las preguntas filosóficas originarias: "¿Qué es algo?" "¿Por qué algo existe?". Esta fundamental interrogación por la esencia y por la existencia, que constituyen el punto de partida de toda fundamentación filosófica, sólo pueden brotar de una admiración genuina ante las cosas.

A partir de esta actitud de apertura y asombro, radicalmente interrogante, el alumno podrá emprender una sincera búsqueda de la verdad, podrá iniciarse en el develamiento de aquella dimensión oculta del mundo y del hombre, que queda oscurecida bajo el farrago de las preocupaciones cotidianas y laborales. Búsqueda de la verdad que puede comenzar, para el futuro maestro, por la progresiva configuración de una actitud de sincero y valiente encuentro consigo mismo: un encuentro que le descubra las raíces de la propia libertad interior, que le permita asumirse a sí mismo como sujeto responsable de una vocación docente plena de hondo sentido personal y comunitario.

En síntesis: apertura y asombro ante la realidad, capacidad de interrogación radical, amor por la verdad y libertad interior auténticamente asumida, parecen constituir los elementos fundamentales de la actitud filosófica tal como el maestro podría adquirirla a lo largo de su formación, y que habría de orientar éticamente su conducta personal y profesional posterior.

El logro de estos objetivos de actitudes debería complementarse con una adecuada selección de contenidos filosóficos: éstos habrían de vertebrarse en torno a un enfoque existencial y personalista de la problemática antropológica, metafísica y ética, que permitiera al maestro un encuentro personal con la realidad filosófica. "Filosofía no es aprender un sistema de tesis" —afirma Luypen¹³. La formación filosófica "no puede consistir en que el aprendiz de filósofo se ejercite en ciertas tesis, aun cuando por otras fuentes resultara evidente que todas estas tesis son verdad. La cuestión del genuino entrenamiento filosófico únicamente puede plantearse en tanto la persona que tiene a su cargo la formación ayude al aprendiz a que él personalmente vea la realidad".

El aprendizaje de la filosofía en forma experiencial, como vivencia personalmente asumida, ofrecerá al maestro la posibilidad de traspasar los reducidos límites de la actitud laboral docente y penetrar en el ámbito de lo que da sentido y fundamento a la tarea educativa. Podría desentrañar así las raíces antropológico-filosóficas de toda la problemática sobre los fines de la educación, y sería capaz de comprender y orientar reflexivamente su propio quehacer diario en la dirección que aquella problemática le señalara. Estaría también en condiciones de superar la estrecha mentalidad pragmática que sobrevalora los medios por encima de los fines, y sería capaz de seleccionar con mejor criterio, los métodos, recursos, técnicas y procedimientos didácticos, en la medida en que podría subordinarlos a un orden de fines conscientemente comprendidos y asumidos.

La filosofía tiene una misión profundamente docente, por la que le enseña al hombre la conquista de la propia libertad interior, desde la cual pueda lanzarse a la búsqueda de la Verdad del Ser. En la medida en que el maestro pudiera asumir este peculiar carácter docente de la filosofía, gracias a una formación adecuada a las exigencias de su profesión, podría superar la presión de las ideologías pragmatistas y tecnocráticas que hoy prevalecen, y ofrecer a las jóvenes generaciones un nuevo punto de apoyo para vencer las tendencias masificantes y deshumanizantes que amenazan al hombre moderno.

M. BOZ DE ZUZEK

¹³ LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, Lohlé, Bs. As. 1967, p. 15.

BIBLIOGRAFIA

ZIGMUNT ZIEMBINSKI, *Practical Logic*, Traducción del polaco por León Ter-Oganián, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland Boston-USA 1976, 437 pp.

Esta obra está destinada, en especial, a los estudiantes de abogacía de las universidades polacas, para quienes, desde hace unos 30 años, es obligatorio un curso de lógica. Cabe aclarar que la palabra "lógica" tiene un sentido bastante amplio pues incluye semiótica, lógica formal y metodología de las ciencias.

En la primera parte, "Formulación de pensamientos mediante palabras" (pp. 3-175), analiza los elementos básicos de la semiótica en once capítulos: 1. Lenguaje. 2. Nombres. 3. Relaciones entre las denotaciones de los nombres. 4. Definiciones. 5. Proposiciones. 6. Functores de verdad y conectivas interproposicionales de los lenguajes naturales. 7. Conceptos fundamentales sobre relaciones. 8. Expresiones de valor y normas. 9. Expresiones modales. 10. Preguntas y respuestas. 11. Causas de malos entendidos.

En la segunda parte, "Fundamento de las proposiciones" (pp. 179-271), estudia la lógica formal y la metodología de las ciencias en los siguientes capítulos: 12. Fundamentación directa. 13. Inferencia deductiva y sus bases lógicas. 14. Inferencias de probabilidad. 15. Pensamiento con tareas asignadas previamente. 16. Probabilidad.

A pesar de su carácter aparentemente heterogéneo estas dos primeras partes se vinculan estrechamente, según el autor, porque ambas se refieren de una u otra manera a formas del pensamiento eficiente. Y así, para pensar eficientemente es necesario expresar clara e inequívocamente nuestros pensamientos. Para esto debemos familiarizarnos con los principios fundamentales de la semiótica. Además, para pensar eficientemente debemos saber cuales proposiciones resultan de otras proposiciones. La lógica formal estudiará las relaciones que se dan entre la verdad o falsedad de algunas proposiciones con respecto a su estructura y, en particular, la relación de una proposición implicada por otras. Por último, la metodología de las ciencias estudia los métodos del procedimiento aplicado al conocimiento del mundo; y así le interesan los métodos de fundamentación o demostración de la verdad de las proposiciones que formulamos junto con las actividades que ordenan nuestro conocimiento para formar una disciplina científica.

En la tercera parte, "El trabajo intelectual de los abogados" (pp. 275-359), se llevan a cabo aplicaciones de la lógica a cuestiones específicamente jurídicas, en los capítulos: 17. Fundamentos lógicos de las justificaciones de los juicios ante la corte. 18. Fundamento lógico de la interpretación de la ley. 19. División lógica y organización del trabajo. 20. Características metodológicas de las ciencias jurídicas. 21. El arte de la argumentación.

Para la edición inglesa que aquí presentamos, el Prof. Ziemia de la Universidad de Varsovia ha agregado un valioso apéndice "Lógica deóntica" (pp 360-430). El estudio de las obligaciones, prohibiciones y permisiones que lleva a cabo esta lógica, creemos que es de suma importancia para el derecho. Se lo subestimaría a ese estudio si se lo caracterizara como meramente formal. Es verdad que pertenece a la propedéutica del derecho pero es verdad de perogrullo que a la propedéutica pertenece lo que ya debe saberse (pero que, muy a menudo, no se sabe) antes de tratar problemas particulares. Y son ingenuos o perezosos quienes creen que la sola intuición intelectual basta para analizar la estructura de los conceptos empleados en derecho.

Es este un valioso manual que cumple acabadamente la tarea emprendida por el autor. Cabría preguntar a los juristas si esa ardua tarea corresponde realmente a las necesidades de un estudiante de abogacía; de cualquier manera, es serio el esfuerzo para que el material y su modo de presentación se adapten a lo que el autor cree debe exigirse a todo jurista inteligente.

La presentación del libro es impecable como ya es usual en las publicaciones de D. Reidel Publishing Company.

A.M.

HUBERT HUBIEN, *Ihoannis Buridani Tractatus de Consequentis*, Edition critique, Publications Universitaires Louvain, Vander-Oyez, S.A. Paris (VI), 1976, 138 pp.

Con esta publicación tenemos a nuestra disposición un verdadero monumento de lógica medieval que, en incunables, había sido utilizado por Eochenski en su excelente historia de la lógica y por Moody en su obra sobre la verdad y la consecuencia en lógica medieval. Este tratado de Buridan es de suma importancia pues se trata de una exposición sistemática de la lógica de su tiempo (siglo XIV). Los cuatro libros tratan la consecuencia en general (que corresponde a la lógica proposicional) junto con las inferencias inmediatas entre proposiciones categóricas no-modales; las inferencias inmediatas entre proposiciones modales; los silogismos categóricos no-modales y, por último, los silogismos modales. Todo el material está organizado alrededor del concepto fundamental de consecuencia; para Buridan "la consecuencia es una proposición hipotética pues está formada por varias proposiciones unidas por la palabra 'si' o por 'luego' o una equivalente. Estas palabras indican que de las proposiciones unidas por ellas, una sigue a la otra; difieren en que la palabra 'si' indica que la proposición que le sigue inmediatamente es el antecedente y la otra el consecuente, mientras que la palabra 'luego' indica lo contrario" (p. 21) Esta es nada más ni nada menos que la descripción formal de la función lógica de las conectivas "si" o "luego" que vinculan proposiciones. En Buridan y en este libro encontramos la primera tentativa de una exposición axiomática de la lógica basada en la lógica de proposiciones. Para el P. Boehner este título correspondería a W. Burleigh, autor de "De puritate Artis Logicae" (Cfr. "Medieval Logic", p. 89: "por primera vez en la escolástica medieval, un lógico coloca este tratado sobre las consecuencias... al comienzo de su sistema de lógica"). Bueno sería llevar a cabo un estudio profundo de ambos textos; y no es este un empeño vano o iluso pues en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina, el Dr. Carlos Aldanondo ha realizado ya un serio estudio sobre parte de la lógica de Burleigh en su trabajo sobre "De puritate artis logicae".

La magnífica versión que presentamos adopta la ortografía moderna del latín clásico. Es lo aconsejable para textos de este género.

A.M.

LIBROS RECIBIDOS

GONZALO ARIAS, *La no-violencia, ¿tentación o reto?*, Edic. Sígueme, Salamanca 1977.

DARIO COMPOSTA, *Lavoro e liberazione. Saggio filosofico sulle dimensioni del lavoro umano*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1978.

ALEJANDRO CUSSIANOVICH, *Desde los pobres de la tierra*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1977.

JORGE L. GARCÍA VENTURINI, *Politeia*, Edit. Troquel, Buenos Aires, 1978.

JOSÉ MARÍA G. GÓMEZ-HERAS, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1977.

FIDEL HERNÁNDEZ, *La opción fundamental*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1978.

ROLAND HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain, Vander-Oyez SA, París, 1977.

ENNIO INNOCENTI, *Dottrina sociale della Chiesa*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1978.

ENNIO INNOCENTI, *La Santa Sede nella ecclesiologia del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1977.

PIER PAOLO OTTONELLO, *Cultura e decadenza. Prospettive storiche*, Mondini e Siccardi, Génova, 1978.

JUAN LUIS PINTOS - ANDRÉS TORNOS, *Tiempo de buscar*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1977.

FRANCESCO SPADAFORA, *La risurrezione di Gesu*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1978.

RAIMONDO SPIAZZI, *Il Rosario nella vita cristiana*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1978.

WOLFGANG STEGMÜLLER, *Collected papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland Boston-USA, 1977.

FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Louvain, Vander-Oyez SA, Paris, 1977.

VIARIOS, *Empresas multinacionales y división internacional del trabajo*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1977.

VIARIOS, *Ethical Wisdom. East and or West*, The American Catholic Philosophical Association, Washington, 1977.

JUAN MARTÍN VELASCO, *La religión en nuestro mundo, Ensayos de fenomenología*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1978.

JOHANNES WILBERT (Edit.), *Folk Literature of the Yamana Indians*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1977.

ALLEN L. WOLL, *The latin image in american films*, UCLA, Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, 1977.

INDICE DEL VOLUMEN XXXIII

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Vida del espíritu</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Vida del espíritu</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Vida del espíritu</i>	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Vida del espíritu</i>	243

ARTICULOS

JOSE MARIA DE ESTRADA:	<i>La esencia de lo estético</i>	9
RICARDO MARIMON BATLLO:	<i>Orden natural y orden sobrenatural en Santo Tomás de Aquino</i>	17
DIEGO F. PRO:	<i>Entre la ontología y la antropología filosóficas</i>	39
WILLIAM R. DAROS:	<i>"Ser" y "ente" en A. Rosmini</i>	55
ANGEL GONZALEZ ALVAREZ:	<i>Tomás de Aquino y las tres esferas del espíritu</i>	87
TEOFILO URDANOZ:	<i>Función de la razón en la ética</i>	99
DIEGO F. PRO:	<i>Entre la ontología y la antropología filosóficas</i>	133
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>Suficiencia y trascendencia del Ser en el poema de Parménides</i>	167
RICARDO MARIMON BATLLO:	<i>Ontología, gnoseología y teología, tres estadios de la metafísica</i>	187
MARIO ENRIQUE SACCHI:	<i>La distinción real entre el verbo interior y la operación intelectual en las creaturas espirituales</i>	201
GUILLERMO P. BLANCO:	<i>El estudio del alma</i>	249
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Nota sobre los "grados de abstracción"</i>	267
WILLIAM R. DAROS:	<i>Nota sobre el concepto de "ente" en Tomás de Aquino (Dios: ¿ser o ente?)</i>	285

NOTAS Y COMENTARIOS

MARIA DE LA LUZ GARCIA ALONSO:	<i>La impresión del número</i>	69
MARVING C. STERLING:	<i>Berkeley contra el realismo</i>	153
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>La filosofía y las ciencias</i>	222

ALBERTO CATURELLI:	<i>Congreso mundial sobre Aristóteles</i> 227
ALBERTO CATURELLI:	<i>La Sociedad Católica Argentina de Filosofía</i> 230
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Etienne Gilson, in memoriam</i> 297
ALBERTO CATURELLI:	<i>La persona humana y la filosofía en el mundo contemporáneo (Cracovia, 23-26 agosto, 1978)</i> 300
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Congreso internacional Jacques Maritain</i> 303
M. BOZ DE ZUZK:	<i>Reflexiones sobre la formación filosófica del magisterio argentino</i> 307

BIBLIOGRAFIA

JOHANN GEORG HAMANN:	<i>Scritti Cristiani (A. J. Levoratti)</i> 75
CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE:	<i>Dizionario dei filosofi (Octavio N. Derisi)</i> 77
JOSE J. PRADO:	<i>Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor (Omar Argerami)</i> 78
CARMEN BALZER:	<i>Arte, fantasía y mundo (Omar Argerami)</i> 79
WERNER POST y ALFRED SCHMIDT:	<i>El materialismo. Introducción a la filosofía de un sistema (Omar Argerami)</i> 80
H. MOHR:	<i>Lectures on structure and significance of science (A.M.)</i> 156
CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE:	<i>Dizionario delle idee (Octavio N. Derisi)</i> 158
REGIS JOLIVET:	<i>Curso de Filosofía (Gustavo E. Ponferrada)</i> 235
CLUB DE LECTORES:	<i>Obras completas de Jacques Maritain (Octavio N. Derisi)</i> 235
GINO BARBIERI:	<i>Il pensiero sociale del Medioevo (F. Valsechi)</i> 236
ANTONIO AROSTEGUI:	<i>Esquemas para una historia de la filosofía occidental (Gustavo E. Ponferrada)</i> 237
EMILIO DIAZ ESTEVEZ:	<i>El teorema de Gödel (A.M.)</i> 238
JORGE A. INSUA:	<i>Psicosemiología y psicopatología (Jorge H. Moreno)</i> 239
ZIGMUNT ZIEMBINSKI:	<i>Practical logic (A.M.)</i> 315
HUBERT HUBIEN:	<i>Iohannis Buridani Tractatus de Consequentis (A.M.)</i> 316
LIBROS RECIBIDOS	317
INDICE DEL VOLUMEN XXXIII	319

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



BANCO RIO DE LA PLATA

ALZAGA UNZUE y Cía. S.A.

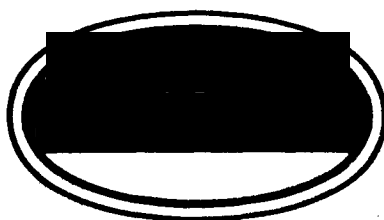
CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5ºPiso

T.E. 49-1360-1364

La mayor experiencia argentina en envases

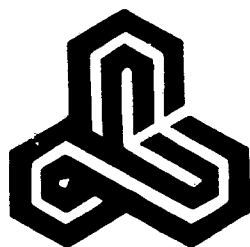


Venezuela 4269
Tel.: 811-7070/8880/8081
1211 Buenos Aires

C. L.

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

YERBA MATE Y TE

Taragui



Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

La Hidrófila Argentina S.A.C.I.

Adm. y Ventas
C.M. de ALVEAR 1247
1602 Florida
Tel. 760-8071/79

**UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES**

F. L.

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



NUESTRO ARBOL GENEALOGICO

Un día fue semilla. Hoy, sus millones de descendientes plantados a través de una labor forestadora desarrollada durante casi medio siglo, conforman la base insustituible de la industria integrada del papel en la Argentina.

Pero nuestro árbol genealógico no comienza aquí. Su primer brote vio la luz el 2 de febrero de 1929, en Rosario, cuando un grupo de empresarios santafesinos fundó Celulosa Argentina, transformada luego en uno de los complejos industriales más importantes del país.

Hoy en día, Celulosa Argentina participa en el desarrollo del interior de nuestro país a través de sus seis establecimientos fabriles, en los que se elabora el 85 % de la producción nacional de pastas celulósicas, el 30 % de la producción nacional de papeles, cartulinas y cartones, y el 45 % de la producción nacional de soda cáustica y cloro, y de sus seis centros forestales, en los que se han plantado más de 40.000 hectáreas con 60 millones de árboles.

Pero nuestro árbol genealógico tampoco termina aquí. Continuamos desarrollando industrias con las metas fundamentales de una producción eficiente y el progreso del país.

**CA CELULOSA
ARGENTINA**
Una empresa con raíces en la patria.